العدالة والديمقراطية

التغيير العالمي من منظور نقدي حضاري إسلامي



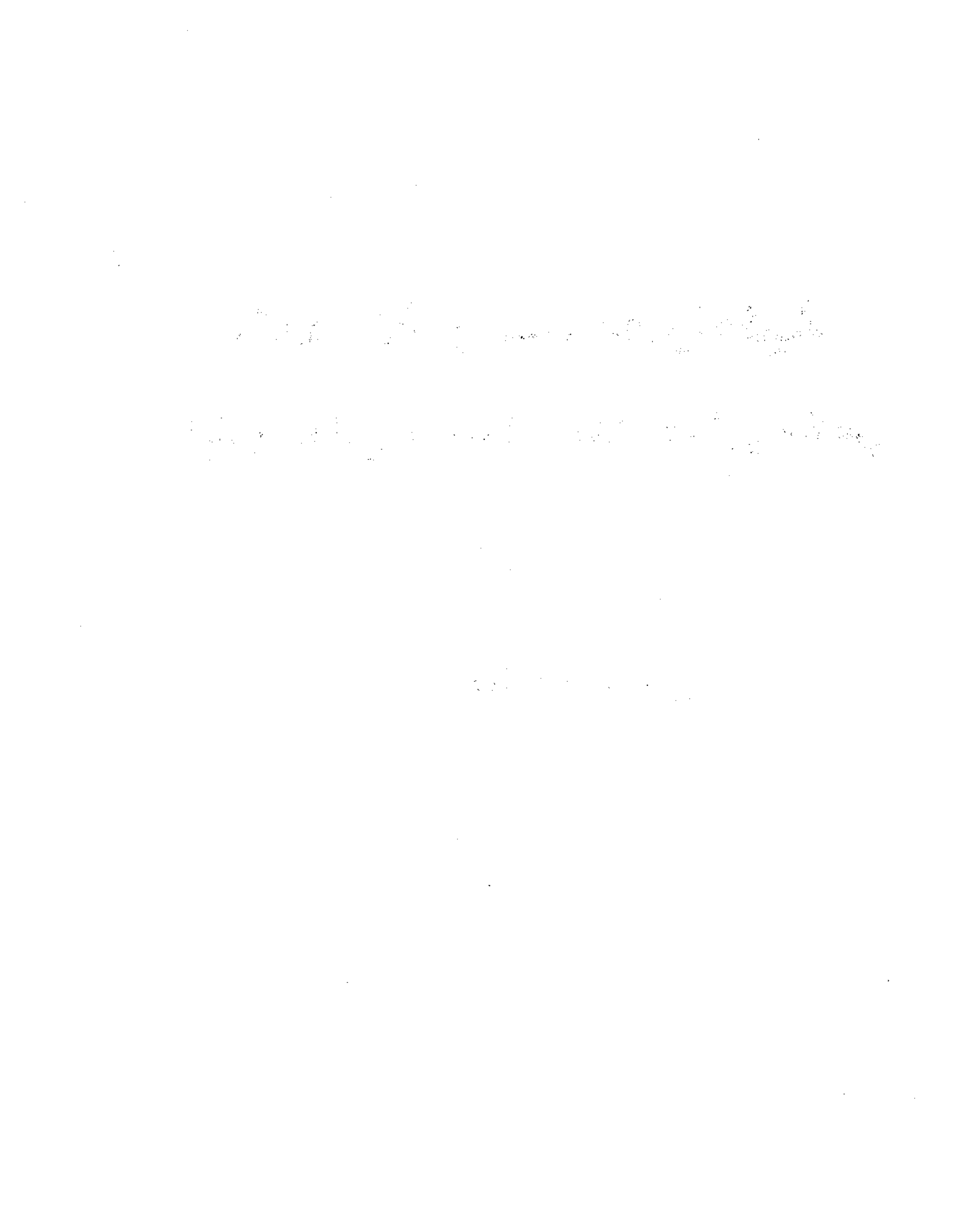
د. نادية مصطفى



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

العدالة والديمقراطية

التغيير العالمي من منظور نقدي حضاري إسلامي



العدالة والديمقراطية

التغيير العالمي من منظور نقدي حضاري إسلامي

د. نادية مصطفى



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
مصطفى، نادية
العدالة والديمقراطية: التغيير العالمي من منظور نقدي حضاري إسلامي/ نادية مصطفى.
٣٢٧ص.
ببليوغرافية: ص٢٩٩ ـ ٣٢٧.
ISBN 978-614-431-092-2
١. النظام العالمي. ٢. الديمقراطية. أ. العنوان.
320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

إهـــــداء

إلى المنافحين فكراً وحركة عن المشروع الإسلامي
إيماناً أنه لا يقبل الفشل

المحتويات

مقدمة
حول العلاقة بين السلطة والمعرفة
نحن والغرب في حروب القوة والقيم والثورات

ما الجديد في العالم؟ وإلى من ينتسب؟ وعلى من تعود آثاره السلبية والإيجابية على حد سواء (فالجديد لا يعني دائماً أنه أفضل مما سبقه) والأهم ما أسبابه؟ وكيف يقع؟ هذه الأسئلة (ماذا ولماذا ومتى وكيف وإلى أين؟) تكررت عبر التاريخ؛ إذ طرحها الفلاسفة والمفكرون والساسة وتجادلوا بشأنها، سواء بالفكرة أو بالنظرية أو الدبلوماسية أو البندقية أو المال.....

تختلف السياقات الزمنية والمكانية، وتختلف الأحداث والوقائع، وتختلف التفاصيل والعمليات والأدوات، ولكن تظل مفاصل كبرى زمانية ـ موضوعية تؤشر على التغيرات والتحولات المتعاقبة التي ينتقل معها «النظام العالمي» من مرحلة إلى أخرى من مراحل تطوره، ونحن في فضائنا الحضاري العربي الإسلامي نقع في قلب هذه التحولات، صعوداً وهبوطاً، فاعلين ومفعولاً بنا.

ومن ناحية أخرى، تظل مجموعة من الثنائيات المفاهيمية

المتضادة لدى بعض أو المتقابلة أو المتكاملة لدى بعض آخر تغلّف عمليات التغيير وتؤطّرها، سواء في أشكالها التعاونية أو الصراعية عبر أرجاء العالم، بين الأقوياء والضعفاء، بين الأغنياء والفقراء، بين الصغار والكبار، بين الشعوب والحكومات... وعلى رأس هذه الثنائيات التي تكمن في الجدالات المعرفية والنظرية والمنهاجية حول «حقيقة العالم الذي نعيشه»: واقعاً ومأمولاً ما يأتي:

الواقع/الفكر، الحركة/النظرية، الداخل/الخارج، الهياكل/المؤسسات، السلطة/المعرفة، العلم/القيم، العقل/الوحي، الفرد/المجتمع، الدولة/المجتمع، الوطن/الأمة، الدين/السياسة، الاقتصاد/السياسة، الأمن القومي/الأمن الإنساني، السلام الكبير/السلام الصغير، النظام الدولي/المجتمع الدولي، النظام العالمي/الجماعة العالمية، العالمية/الخصوصية، الحرية/العدالة، الاستقلال/التبعية، الصراع/التعاون.....

وفي حين تبحث اتجاهات فكرية وحركية عن الحفاظ على الهياكل والمؤسسات ومنظومات القيم المهيمنة باعتبار أن السائد هو العالمي لأنه الأفضل، فإن اتجاهات أخرى تبحث عن «التغيير» بل التحول في النظام العالمي؛ لأن القائم «ليس الأفضل وليس العالمي» ولكن هو نتاج مركزية حضارية غربية تدّعي العالمية باسم الحداثة والعلمانية. ومنظومات المفاهيم المنبثقة عنها، وعلى رأسها الدولة القومية والسيادة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ليست المفاهيم العالمية ولكنها أخذت جميعها تتعرض للنقد. وقد ارتبط تطوّر الجدال المعرفي والنظري والفكري حول كل من هذه الثنائيات وحول منظومات العلاقات

بينها بالتطورات في واقع العلاقات الدولية وحالة النظام الدولي وخصائصه.

فعلى سبيل المثال، منذ نهاية الحرب الباردة وانهيار القطبية الثنائية، شهد هذا الجدال وامتداداته المتصلة بهذه الثنائيات موجات ثلاثاً اقترنت بمفاصل أساسية: **الأولى** منذ نهاية الحرب الباردة وحتى أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، **الثانية** امتدت حتى اندلاع الثورات العربية أواخر ٢٠١٠، وما زلنا نعيش الموجة، **الثالثة** وبقدر ما شهدت الموجة الأولى اختبارات للديمقراطية وحقوق الإنسان في الأمريكتين وشرق أوروبا والبلقان وجمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق، بقدر ما شهدت الموجة الثانية صعود انتهاكات الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي باسم الحرب الأمريكية أو العالمية على الإرهاب. وما زالت المرحلة الثالثة تقدم اختبارات جديدة لثنائية الديمقراطية/ المصالح، أو القيم/ المصالح والثورة/ الإرهاب.

ولهذا بقدر ما شهدت العقود الثلاثة السابقة اجتهادات حول مستقبل النظام الدولي من حيث الهيكل وطبيعة القوة وتوازنات القوى وعملياتها، لم تغب دائرتنا الحضارية العربية الإسلامية عن صميمها، بقدر ما تَقَابَلَ اتجاهان أو تضادّا: اتجاه محافظ يبحث عن الحفاظ على الأمر القائم وآخر يبحث عن كيفية التغيير. فإذا كانت الموجة الأولى شهدت الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية كسبيل لتحقيق عالمية «علم العلاقات الدولية»، فإن الموجة الثانية شهدت نضج النظريات النقدية الساعية إلى التغيير العالمي، سواء على مستوى واقع القضايا العالمية أو الأطر

والهياكل والمؤسسات، أو مستوى تغيير النظرة إلى هذا الواقع وإعادة قراءته في ضوء إدراك ما به من تحيّزات كامنة أو ظاهرة. وهكذا تبلورت عبر هذه الموجة الثانية الجدالات حول «التغيير العالمي» على هذه المستويات الثلاثة؛ حيث تربط الجهود النقدية بصفة خاصة بين الواقع والنظرية على أساس أن التغيير العالمي يصبح ممكناً متى تغير منهجنا في التعامل مع الواقع، ومتى كشفنا عن التحيزات الكامنة والمستقرة في العلوم الاجتماعية من منظورات حضارية غربية تدّعي العالمية وتحتكر مفاهيم «العلم»، انطلاقاً من العلاقة بين السلطة والقوة والمعرفة.

وبعبارة أخرى، فإنَّ للتنظير وفق هذه الجهود النقدية الغربية، دوراً في التوجيه والتغيير وليس مجرد الرصد والتفسير؛ لأن التغيير لا يتحقق بإصلاح مؤسسات النظام الدولي فقط، ولكن بعلاج جذور المشاكل وليس تجلياتها فقط، ومن أهم هذه الجذور الخلل في قيم النظام الدولي.

ومن ثَم فإنني أقدّم في هذا الكتاب جزءاً من تراكم خبرتي العلمية والبحثية عبر العقود الثلاثة الماضية، وهي الخبرة التي تفاعلت خلالها مع التغيرات النظمية الكبرى وانعكاساتها في أقاليم العالم من ناحية، كما تفاعلت من ناحية أخرى مع حالة حقل العلاقات الدولية وهو يمر بأزمة يحاول الخروج من أسرها، حيث شاركتُ في الجهود النظرية النقدية، ولكن من منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية مقارن مع منظورات العلم الأخرى، كان لرواده من الجماعة العلمية للعلوم السياسية المصرية - أ.د. حامد ربيع، أ.د. منى أبو الفضل - فضل السبق من داخل دائرتنا الحضارية في انتقاد الأحادية والمركزية الغربية

المعرفية والنظرية وفي الدعوة إلى الاهتمام بالقيم في التحليل السياسي والتنظير السياسي من مصادر معرفية متعددة.

ولهذا، فإن هذا الكتاب يمثل عملة ذات وجهين: الوجه **الأول** يقدم فيه الفصل التمهيدي حالة أزمات النظام العالمي من منظورات علم العلاقات الدولية المقارنة، مع التركيز على النقدية منها الساعية للتغيير الدولي. أما الوجه **الثاني** للعملة الأكثر تفصيلاً (الفصول الأربعة التالية)، فيقدّم الأطروحات المقارنة حول الديمقراطية والعدالة العالمية، وانطلاقاً من دواعي دائرتنا الحضارية العربية والإسلامية واحتياجاتها، وخاصة أسباب ونتائج الاستدعاءات المتكررة للإسلام وآثارها ودلالتها في مجالات متنوعة داخلية وخارجية. **وسجلت في هذه الفصول الأربعة واحدة من أهم خبراتي في تفعيل «منظور حضاري إسلامي» في مجال الجدال المقارن حول واحد من أهم المفاهيم العالمية الذائعة ألا وهو مفهوم «الديمقراطية العالمية»**[1].

---

(١) تمثل هذه الفصول الأربعة نسخة منقحة ومزيدة من العمل التأسيسي الذي أخذ عنه مقال بالإنكليزية تحت عنوان "Bieyond Western Paradigms of International Relations: Towards an Islamic Perspective on Global Democracy"، وتم تقديمه إلى ورشة عمل بعنوان: "Building Global Democracy"، التي عُقدت في القاهرة في الفترة (٦ ـ ٨ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩)، بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ومركز دراسة العولمة والإقليمية في جامعة ورويك (Warwick) في بريطانيا.

وأتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى فريق مركز الحضارة للدراسات السياسية وخصوصاً أ. ماجدة إبراهيم، أ. سمية عبد المحسن، أ. مدحت ماهر، أ. محمد كمال، أ. شيماء بهاء الدين، أ. نادية مصطفى عبد الشافي، على إسهامهم في إخراج هذا الكتاب الذي يضم هذا العمل التأسيسي مزيداً ومنقحاً.

وإذا كانت أزمة النظام الرأسمالي العالمي ٢٠٠٨ قد فجرت وأطلقت أحداثاً وأفكاراً حول «التغيير العالمي»، مثلت سياقاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً ارتبطت به الجدالات حول الديمقراطية والعدالة العالمية بين منظورات العلم الغربية ونحو منظور حضاري إسلامي لتغيير العالم إلا أن الثورات العربية قدّمت مجالاً حياً لاختبار مفاهيم وممارسات الديمقراطية العالمية، كما سيتبين من دلالات كل فصل في الكتاب وصولاً إلى خاتمة الكتاب.

ولهذا، ومن دون الدخول في تفاصيل الثورات العربية والثورات المضادة وموضعها من النظام الدولي وتغيراته وأنماط التدخلات الخارجية فيها، فهذا موضعه كتاب آخر[٢]، وحيث إن هذا الكتاب يركز على الجدالات النظرية وبناء المفاهيم المقارنة بالأساس التي يمكن اختبارها على ضوء أحداث وتطورات أخرى، فإن خاتمة هذا الكتاب تتوقف على بعض الأفكار ذات الدلالة بهذا الصدد. وذلك على ضوء دلالة الخبرات التاريخية للثورات في العالم العربي والإسلامي وأنماط التدخلات الخارجية فيها، وعلى ضوء دلالة الأدبيات النظرية خلال العقدين السابقين على هذه الثورات من حيث اختفاء مفاهيم الثورات مقابل صعود مفاهيم التحول الديمقراطي والإصلاح التدريجي واللاعنف والسلام والحوار وعلى ضوء ما تطرحه نتائج فصول الكتاب بالنسبة إلى الثورات العربية.

(٢) نادية مصطفى، **الثورات العربية في النظام الدولي**، سلسلة الوعي الحضاري ٨؛ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير، ٢٠١٤).

فحين اندلاع هذه الثورات ـ وفي قلبها مستقبل الديمقراطية والصعود الإسلامي ـ طرحتُ سؤالاً آليت على نفسي الإجابة عنه على ضوء الجدال العالمي الدائر حول الديمقراطية العالمية. وهذا السؤال يتلخص في الآتي: ألا يصبح مآل الثورات العربية ومستقبل التحولات في المنطقة العربية بمثابة مدخل ومخرج في مستقبل عملية التحول العالمية الجارية، وهي العملية التي تُصارع فيها قوى الهيمنة الراهنة للتكيف من أجل البقاء والاستمرار في إطار ما يفرضه ذلك من تغييرات وليس تحوّلات؟ ومن ثَم كيف سيتدخل النظام الدولي؟ وما هي أدواته من أجل احتواء أو تقييد أو إجهاض هذه الثورات، وخاصةً بالنظر إلى صعود دور الإسلاميين؟ ما دلالة مستقبل الثورات بالنسبة إلى الخطابات العالمية حول الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية من ناحية، وبالنسبة إلى مواقف القوى الغربية من مشاركة التيارات الإسلامية في الحكم، في إطار نظم داخلية ونظام عالمي يقبل التعددية الحضارية ولا يتلاعب بها ليفرض نمطاً من «الديمقراطية» على هذه الثورات؟ وإذا كان محتوى فصول الدراسة قد قدّم من قبل اندلاع الثورات تمهيداً للإجابة، فإن خاتمة الدراسة تحقق الجمع بين النظري والفكري وبين الواقع القائم مع الثورات والثورات المضادة العربية.

وبعبارة أخرى، هذا السؤال المركّب المشار إليه أعلاه يعني الحاجة إلى فهم رشيد ومنضبط لمستقبل التحوّلات العالمية، وموضع ثوراتنا منها تأثيراً أو تأثُّراً؛ حيث إن الخارج يمثّل أخطر التحدّيات التي تواجه مسار الثورات ومستقبلها، وهكذا يعلّمنا فقه التاريخ وهكذا تعلّمنا من فقه الواقع.

ومن ثَم، فإن محتوى فصول هذا الكتاب النظري والفكري يمثل مقياساً فكرياً ونظرياً لمآل الثورات عبر ما يقرب من السنوات الأربع، وخاصة أنماط الديمقراطية المأمولة والممكنة داخلياً وعالمياً؛ حيث إن نجاح هذه الثورات من شأنه أن يكون مدخلاً لتغيير عالمي نحو عالم أكثر ديمقراطية وعدالة وإنسانية، كما أن الثورات المضادة والانقلابات التي واجهت هذه الثورات تمثل اختباراً حياً لحقيقة مفاهيم الديمقراطية المقارنة ومدى تدخل الخارج في خبرات التغيير نحو «الحرية والعدالة».

والحمد لله

القاهرة، تموز/يوليو ٢٠١٤

الفصل التمهيدي

النظام العالمي: بين الإصلاح والتغيير
(قراءة في الأزمات العالمية من منظوراتٍ مقارنة)

مقدمة: بين التغير والاستمرار في القرن العشرين

سؤال يتكرر مع كل واقعةٍ كبرى، وما أكثرها هذه الوقائع عبر القرن، هل يدخل العالم عصراً جديداً؟ وهل يشهد نظاماً دولياً جديداً؟ وما قدر الاستمرارية والتغير؟

وقد تكرر هذا السؤال خلال القرن العشرين مراتٍ ثلاثاً؛ بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية ومع نهاية الحرب الباردة؛ حيث تخللت المراحل بين هذه الواقعات الكبرى أنماط عديدة من التفاعلات النظمية:

- أزمات اقتصادية عالمية (الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٢٩ ـ ١٩٣٣، أزمة الدولار ١٩٧١، أزمة جنوب شرق آسيا ١٩٩٧...).

- ثورات وطنية ذات تداعيات إقليمية وعالمية (الروسية، الصينية، المصرية، الإيرانية. . .).

- حروب استقلال وتحرير عبر أرجاء المعمورة الأفريقية والآسيوية واللاتينية.

ـ أزمات وحروب إقليمية ـ عالمية مثل: الصراع العربي الإسرائيلي، والانقلابات العسكرية في الدول حديثة الاستقلال ثم حروب ما بعد نهاية الحرب الباردة، في الخليج والبلقان ووسط أفريقيا والقوقاز. . . .

وقد مثلت جميع هذه التفاعلات النظمية ـ كل في زمانه ومكانه ـ اختباراً للنظام الدولي القائم وخاصةً من حيث توازن القوى العالمي بين القوى الكبرى في النظام، سواء من الفضاء الرأسمالي الليبرالي أو الشيوعي التسلطي. أما بقية العالم فكان إما مستعمراً أو ثائراً للتحرير والتنمية والاستقلال، كما كان مفعولاً به وموضوعاً لتوازنات القوى أو فاعلاً يحاول إيجاد طريق ثالث متحدياً هيمنة النظام الدولي السائد، بهيكله أو منظومة قيمه.

وبعبارةٍ أخرى، كانت دائرتنا العربية والإسلامية، دائماً في قلب هذه التفاعلات النظمية، في ذاتها وكجزء من منظومة فرعية أكبر: العالم الثالث أو الجنوب. والجدير بالتذكرة هنا أن الاهتمام بدراسة التحولات العالمية ليست غاية في حد ذاتها، وإلا تكون ترفاً علمياً، ولكنها وسيلة لتقدير وفهم الأطر النظمية المحيطة بعالمنا، فهي شديدة التأثير فينا كما كانت تفاعلاتنا دائماً اختبارات لحالة هذه الأطر وتحولاتها.

إلا أنه من الجدير بالملاحظة ـ كما سنرى ـ أن المنشغلين بالدراسات الدولية النظمية من الدوائر الأكاديمية الغربية لا يُعطون هذه الرابطة اهتمامهم الأساس، وعلى العكس لا بد من أن تنطلق دراسات دوائرنا الأكاديمية والحركية من متطلباتنا أساساً.

أولاً: أزمات النظام العالمي في بداية القرن الواحد والعشرين ما الجديد؟

وإذا كان الربع الأخير من القرن العشرين قد شهد تراكم مؤشرات التغير في النظام الدولي التي كشفت بعد ذلك عن نهاية الحرب الباردة ونهاية هيكل الثنائية القطبية، وهو ما بدا حينئذٍ أنه انتصار بلا حرب وهيمنة للنموذج الحضاري الغربي بقيادة أمريكية، وإذا كانت نهاية الحرب الباردة قد دشنت التصورات حول مستقبل الهيمنة الأمريكية في ظل العولمة، فإن الألفية الثالثة دشنها أكبر تحدٍّ لهذه الهيمنة المفترضة، ألا وهو الهجوم في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ على برجي التجارة العالمية في نيويورك وعلى البنتاغون في واشنطن. ذلك الحدث الذي وظفته الولايات المتحدة لإحكام هيمنة الإمبراطورية الأمريكية على العالم: مركزية القوة العسكرية الأمريكية، والسيطرة على الاقتصاد العالمي، ودعم نشر منظومة القيم الغربية الحضارية (السياسية، والاقتصادية، والثقافية)[١].

---

(١) في مراجعة لأدبيات علم العلاقات الدولية عن استراتيجيات القوى الكبرى حول التغير في هيكل النظام الدولي وحالة النظام الدولي (التغير أو الاستمرار)، منذ نهاية الثمانينيات، وعند نهاية الحرب الباردة والقطبية الثنائية، وفي ظل العولمة ومنذ ٢٠٠١/٩/١١، انظر هذه المراجعة في الدراسات التالية: نادية محمود مصطفى: «القوتان الأعظم والعالم الثالث من الحرب الباردة إلى الحرب الباردة الجديدة،» **مجلة الفكر الاستراتيجي العربي** (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦)؛ «المنطقة العربية والنظام الدولي الجديد، القسم الأول،» في: **تقرير الأمة في عام (١٩٩٢) ١٤١٢هـ** (القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ١٩٩٣)؛ «أزمة الخليج الثانية والنظام الدولي الجديد،» في: أحمد الرشيدي، محرر، **أزمة الخليج والأبعاد الدولية والإقليمية** (القاهرة: =

ومن ثَم، كان مسلسل الحروب الإقليمية خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين (أفغانستان، العراق)، تحت ستار استراتيجية مكافحة الإرهاب، تفعيلاً لاستراتيجية القرن الواحد والعشرين الأمريكية، وهي الحروب التي أنهكت القوة الأمريكية العالمية سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، ناهيك بالهجوم الذي تعرضت له سواء في الداخل أو الخارج منظومة القيم التي ادعت الإدارة الأمريكية تحت عنوان «مشروع الشرق الأوسط الكبير» العمل على حمايتها ونشرها في العالم كسبيل لتحقيق سلامته

= جامعة القاهرة ـ مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩١)؛ «القوى الثانوية والنظام الدولي،» ورقة قدمت إلى: أعمال مؤتمر مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢؛ «آسيا الوسطى والقوقاز بين القوى الإسلامية الكبرى وروسيا، أنماط ومحددات التطور التاريخي للتفاعلات الدولية، إطار مقترح للتحليل السياسي للتاريخ الإسلامي،» في: مصطفى علوي، محرر، **الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٤)؛ **البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس٩٢ ـ يولية ٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد** (القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ١٩٩٤)؛ «حول القومية والعلمانية والإسلام: من تاريخ البلقان إلى كوسوفا في مرحلة الاستعداد للاستقلال: أفكار من واقع خبرة زيارة كوسوفا بمناسبة الاشتراك في مؤتمر: ستة قرون من إسلام الألبان الذي نظمه الاتحاد الإسلامي في كوسوفا بالتعاون مع كلية الدراسات الإسلامية في بريشتينا ١٦ ـ ١٧/٩/٢٠٠٦،» موقع إسلام أون لاين، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦؛ «التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي،» في: أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، رابطة جامعات الدول الإسلامية، القاهرة، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩، الفصلان الأول والثاني؛ «التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية،» في: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، محرران، **الأمة في قرن ـ عدد خاص، الكتاب السادس تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ونادية محمود مصطفى، «أولى حروب القرن الواحد والعشرين: رؤية أولية،» **السياسة الدولية** (٢٠٠٣).

واستقراره ورخائه(٢).

ومع الأزمة المالية والاقتصادية العالمية ٢٠٠٨ تجدّد السؤال، ولكن على نحوٍ آخر: هل سيمر النظام الرأسمالي العالمي بتحول، حيث إن هذه الأزمة وتداعياتها هي الأخطر والأشد، أم أن هذه مجرد أزمة أخرى من أزماته المتكررة عبر القرن سيستطيع النظام الرأسمالي إدارتها؟ وبعد النقاش حول مؤشرات قيادة أمريكا للعالم بعد نهاية الحرب الباردة واتجاه النظام الدولي نحو الأحادية، فإن نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة شهدت السؤال حول فرص استمرار هذه القيادة والعقبات التي تواجهها، نظراً إلى ما أضحت تواجهه تلك القيادة من أزمات داخلية وخارجية.

وهكذا، مع نهاية العقد الأول من الألفية الجديدة، ومع

---

(٢) حول هذه الحروب وآثارها العالمية والإقليمية، انظر على سبيل المثال: «تداعيات الحادي عشر من سبتمبر على أمة الإسلام،» في: **أمتي في العالم**، العدد الخامس (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)؛ نادية محمود مصطفى وحسن نافعة، محرران، **العدوان على العراق: خريطة أزمة ومستقبل أمة** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية وقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، ٢٠٠٣)؛ «العدوان على العراق،» في: **أمتي في العالم**، العدد السادس (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م)؛ «غزة بين الحصار والعدوان،» في: **أمتي في العالم** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)؛ **العدوان، المقاومة الحضارية في حرب لبنان: الدلالات والمآلات**، إشراف علمي نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح؛ مراجعة وتحرير أماني غانم ومدحت ماهر (القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، ٢٠٠٧)، و«الأمة ومشروع النهوض الحضاري: حال الأمة ٢٠٠٨،» في: **أمتي في العالم**، العدد الثامن (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

تزايد صعوبات الاقتصاد الأمريكي والعالمي، ومع تكرار الأزمات السياسية والعسكرية عالمياً، اقترن السؤالان الآتيان بقوة: هل يدخل النظام العالمي مرحلة تحوّل في هيكل القوة العالمية تفقد فيه الولايات المتحدة قدرتها على قيادته بمفردها؟ وهل يشهد نظام الرأسمالية العالمية بدوره تحولاً جذرياً؟

وبعبارةٍ أخرى، وبعد أن كانت الأسئلة طوال مفاصل التغير عبر القرن العشرين تتصل أساساً بمركز القوة القائدة للنظام الدولي: أوروبية أم أمريكية أم آسيوية (اليابان والصين)، في ظل نظام رأسمالي عالمي يتكيف مع أزماته المتكررة ويخرج منتصراً في كل مرة، وبعد أن كانت الأسئلة تدور حول سبب التراجع الأوروبي ثم السوفياتي وتفكك إمبراطوريته، أضحت الأسئلة تدور حول أمرين معاً: حال القيادة الأمريكية للعالم وتوجه الدور الأمريكي العالمي من ناحية، ومآل النظام الرأسمالي العالمي وحالة النظام العالمي (استقراراً أو أمناً) من ناحيةٍ ثانية.

وبدأ مع نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة يتأكد أن العالم يمر بأزمة مزدوجة: أزمة الرأسمالية العالمية والليبرالية وأزمة قيادة العالم، ناهيك بأزمةٍ ثالثة هي أزمة منظومة القيم في النظام العالمي، تلك الأزمة التي كشفت عنها الجدالات حول نمط العلاقات بين الأديان والثقافات والحضارات (صراعاً أم تعاوناً) وهي الجدالات التي ظهرت في التسعينيات ثم برزت منذ أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، سواء في الدوائر الأكاديمية أو السياسية وذلك في ظلّ تصاعد حدة ووتيرة الصراعات الداخلية والإقليمية ذات الأبعاد الدينية والعرقية والقومية. وبينت هذه الجدالات صعود وزن الأبعاد الثقافية والأبعاد القيمية في واقع

العلاقات الدولية. ولقد تجدد الاهتمام بها بعد أن ظل الاهتمام مُركزاً على الأبعاد المادية أساساً، على نحوٍ أضحت فيه هذه الأبعاد الثقافية في صميم سياسات القوى العالمية الجديدة منذ ٢٠٠١. وهذه السياسات العالمية وإن كان يبدو طوال العقد الأول من الألفية الجديدة أنها تُدار أساساً بالقوة العسكرية والدبلوماسية الغربية، ولو بقيادة أمريكية، إلا أنها كانت تنجدل بقوة بالأبعاد الثقافية لتبرير استراتيجية مكافحة الإرهاب ولتنفيذها، وهي الاستراتيجية التي استهدفت الشعوب أيضاً وليس النظم والحكومات فقط، ومن ثَم فرضت أهداف هذه الاستراتيجية وغاياتها أدوات وسبلاً جديدة للتعامل مع قضايا الثقافة والهوية باعتبارها من صميم قضايا السياسات العالمية. وهو الأمر الذي أفسح الطريق أمام الجدال حول منظومات القيم الحضارية المتقابلة (أو المتصارعة أو المتنافسة) على الصعيد العالمي، وعلى نحوٍ غير مسبوق من حيث الدرجة أو التكرار[٣].

ولذا برزت الدعوات إلى «التعددية في المنظورات الحضارية» باعتبارها سبيلاً لحل أزمة الحضارة العالمية الراهنة، وسبيلاً لتحقيق عالم أكثر أمناً وعدالة[٤].

---

(٣) انظر أبعاد هذه الجدالات النظرية والتطبيقية في: نادية محمود مصطفى، «جدالات حوار/ صراع الحضارات: إشكالية العلاقة بين السياسي ـ الثقافي في خطابات عربية وإسلامية،» **السياسة الدولية**، العدد ١٦٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧).

(٤) انظر على سبيل المثال:

Fabio Petito, "Dialogue of Civilization as an Alternative Model for World Order," <http://www.e-ir.info>.

ومن ثَم، فإن النقاش الدائر منذ ٢٠٠٨ حول مستقبل التغيير العالمي (Global Change) في الدوائر الأكاديمية والسياسية الذي تأكد مع ٢٠١١، وازداد تبلوراً وتركيزاً إنما هو نقاش حول أزمات ثلاث متزامنة: أزمة قيادة النظام الدولي مع «انحدار» القوة الأمريكية وصعود مراكز قوة أخرى، وأزمة هيكلية في بنية النظام الرأسمالي العالمي، وأزمة منظومة القيم الحاكمة: الديمقراطية الليبرالية التمثيلية في مقابل العدالة الاجتماعية، ومركزية الحضارة الغربية في مقابل تعددية المنظورات الحضارية كمصادر للتغيير والتحول المأمول في النظام العالمي. ذلك؛ لأن النظام الدولي (أو العالمي) ليس مجرد هيكل قوة سياسية (توزيع القوة العالمية) ولكنه أيضاً هياكل اقتصادية واجتماعية ومنظومة قيم، ناهيك بالطبع، بالعوامل البيئية المحيطة التي تمثّل مدخلات لهذا النظام سواءً من مصادر وطنية أو إقليمية لهذه العوامل أو مصادر نظمية. ولعل أهم هذه العوامل هي الثورات المتلاحقة: الصناعية، التكنولوجية، ما بعد الصناعية، المعلوماتية والاتصال، وكذلك حالة العولمة وعملياتها. وهذه العوامل وغيرها كانت دائماً ذات تأثير نظمي في العلاقات الدولية (أثر اكتشاف الأسلحة الذرية في النظام الدولي، أثر ثورة المعلومات والاتصال في الاقتصاد العالمي والدول القومية. . .). وإهمال هذه العوامل وتغيرها يؤدي بالبعض إلى أن يعجز عن التمييز بين مؤشرات التغير أو التحول النظمي وبين أسبابه وبين نتائجه[٥].

---

(٥) حول التمييز بين أسباب ونتائج التغير أو التحول النظمي العالمي بعد نهاية الحرب الباردة، وحول نتائجه كما تقدمها أدبيات نظرية العلاقات الدولية، انظر: مروة فكري، «تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)،» =

وتمثل هذه الثلاثية ـ المشار إليها آنفاً ـ قدر التعقيد الذي وصلت إليه دراسة «التغير ـ التحول في النظام الدولي» مقارنةً بعقودٍ ثلاثة سابقة حين أحدث كتاب هولستي في هذا المجال اختراقاً نوعياً في الدراسات النظمية[(٦)]. ولكنه كان اختراقاً في ظل هيمنة المنظور الواقعي على دراسة العلاقات الدولية في هذه المرحلة، وبداية الجدال الثالث الكبير بين منظور الواقعية وبين ما سُمي في هذه المرحلة بما بعد السلوكية أو التعددية أو[(٧)]. . . . إلا أن الجدال الراهن إنما تُشارك فيه بقوة ـ ومنذ ما يقرب من العقدين ـ المدرسة النقدية[(٨)]، ومن هنا مغزى استدعاء

= إشراف نادية مصطفى (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦)، الفصل ١.

(٦) K. J. Holsti, *Change in International System: Essays on the Theory and Practice of International Relations* (Aldershot, Hants: Edward Elgar Publishing Limited, 1991).

(٧) انظر أبعاد هذا الجدال في: نادية محمود مصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد،» **السياسة الدولية**، العدد ٨٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥).

(٨) حول أبعاد الجدال في هذه المرحلة (ما بعد الحداثة، ما بعد الوضعية)، التي تجدد فيها الاهتمام بالقيم وموضع المدرسة البنائية والنقدية منه، انظر:

John Lewis Gaddis, "International Relations Theory and the End of the Cold War," *International Security,* vol. 17, no. 3 (Winter 1992 - 1993), pp. 6-29 and 53-57;

ستيفين والت، «العلاقات الدولية: عالم واحد، نظريات عدة،» ترجمة منير كمال، **الثقافة العالمية**، العدد ٨٩ (١٩٩٨)، ارجع إلى النص الأصلي في:

Steven Walt, "International Relations: One World, Many Theories," *Foreign Policy* (Spring 1998); Jack Snyder, "One World Rival Theories," *Foreign Policy* (November-December 2004);

نادية محمود مصطفى، «إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية،» في: **علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي؛ (٤ ـ ٥) العام الجامعي ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٣ (القاهرة: =

الحديث عن منظومة قيم النظام الدولي كبعدٍ ثالث بين البعدين، السابق تركيز الواقعية عليهما، وهما هيكل القوة السياسية والعسكرية وهيكل القوة الاقتصادية.

ولهذا؛ فإن النقاش الدائر أضحى حول «التحول» في النظام العالمي وليس مجرد «التغير» في بعض مكوناته، بالتركيز على

= جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٤)؛ كنود إيريك يورقنسن، «نحو علم اجتماعي من ستة قارات: العلاقات الدولية،» ترجمة عبد الله راقدي، **مجلة العلاقات الدولية والتنمية**، مج ٦، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣)، على الموقع:

<http://www.geocities.com/adelzeggagh.html>; Steve Smith, "Singing our World into Existence: International Relations Theory and September 11," *International Studies Quarterly,* vol. 48, no. 3 (September 2004), pp. 499- 515, and

نادية محمود مصطفى، «إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن،» ورقة قدمت إلى: حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، شباط/ فبراير ٢٠٠٧. وهو نسخة مزيدة مما نشر في: دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية ـ حقل العلوم السياسية نموذجاً (٢٩/ ٧ ـ ٢/ ٨/ ٢٠٠٠)، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. انظر أيضاً الدراسة المزيدة في: رفعت العوضي وطه العلواني، محرران، **المنهجية الإسلامية** (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، ٢٠١٠)، ج ٢؛ أماني غانم، «البعد الثقافي في العلاقات الدولية،» (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، ٢٠٠٧، الجزء النظري)؛

Robert M. A. Crawford and Darryl S. Jarvis, eds., *International Relations- Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought* ([New York]: SUNY Press, 2001), introduction, pp. 1-26 and conclusion, pp. 369-380, and Christian Rues-Smit and Duncan Snidal, "Reuniting Ethics and Social Sciences: The Oxford Handbook of International Relations," *Ethics & International Affairs*, vol. 22, no. 3 (Fall 2008), available on:

<http://www.carnegiecouncil.org/publications/journal/22_3/index.html>.

مؤشراته وأسبابه ونتائجه، سواء على مستوى قيادة النظام أو هيكل النظام الرأسمالي العالمي أو منظومة قيمه. فالنقاش الأكاديمي الآن - وخاصةً من جانب المدرسة النقدية والمدرسة البنائية الجديدة (كما سنرى لاحقاً) قد تمحور خلال الأعوام الثلاثة الأخيرة من العقد الأول للقرن العشرين حول العناوين الآتية: الأزمة النظمية العالمية، الأزمة والتحول، العولمة والأزمة العالمية، التوجه جنوباً.

وكانت الجولة السابقة من النقاش قبل اندلاع الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨، وفي نطاق الاهتمام بما يُسمى دراسات التغير العالمي (Global Change)[٩] محورها: الحكم العالمي الرشيد (Global Governance)، الديمقراطية العالمية (Global Democracy)، المواطنة العالمية... وذلك في إطار منظور عالمي (Globalism) الذي حقق قفزة، متحدياً المنظور الواقعي. ولم ير بعضٌ في هذا المنظور على الرغم من اختلاف افتراضاته الأنطولوجية والمنهاجية إلا سبيلاً جديداً من سبل تكيف النظام العالمي الراهن مع أزماته المتكررة داخلياً - ابتداءً - ثم خارجياً، في محاولة لعلاج أزمتَي الديمقراطية والمواطنة في الغرب بإعطائهما أبعاداً عالمية جديدة، حيث إن هذه الدعوة إلى «العالمية» تظل في الغرب محكومة بالافتراضات الفلسفية نفسها لمنظور الرأسمالية الليبرالية للديمقراطية.

---

(٩) حول هذا المفهوم وأبعاده ومجالاته التطبيقية باعتباره حقلاً دراسياً فرعياً في العلاقات الدولية، مثل حقليْ دراسات الأمن ودراسات الاقتصاد السياسي، انظر:

Ken Dark, "Defining Global Change," in: Barry Holden, ed., *The Ethical Dimensions of Global Change* (Basingstoke: Macmillan Press, 1996), pp. 7-17.

وإن الفارق بين جولتي النقاش منذ ٢٠٠٨ والسابقة عليها منذ نهاية الحرب الباردة، هو يعكس الفارق بين الحديث عن «التغير» وبين الحديث عن «التحول»[١٠].

وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت الأدبيات في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات قد اختلفت حول ما إذا كانت الولايات المتحدة ستنفرد بقيادة النظام العالمي أو أن عالم ما بعد الحرب الباردة سيكون أحادياً أم متعددَ الأقطاب، وإذا كان هذا النقاش قد اتخذ نكهة أخرى خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين؛ حيث ساد الساحة السياسية العالمية اتجاهان: **الأول** الذي يُفسر الاستراتيجية الأمريكية العالمية (في ظل حكم المحافظين الجدد) بأنها تعبير عن المرحلة الإمبراطورية من تطور السياسة الأمريكية، **والثاني** الذي يحذر من مغبة التورط العسكري الهائل للولايات المتحدة في الخارج، سياسياً واقتصادياً بل أخلاقياً؛ لأنه قد لا يكون علامة السلوك الإمبراطوري بقدر ما يكون سبباً للخبو والانحدار في القوة العالمية الأمريكية.

إلا أن من الأمور المتفق عليها في الأدبيات منذ ٢٠٠٨ وخاصةً أدبيات المدرسة النقدية في العلاقات الدولية أننا لا

---

(١٠) انظر الفارق بين المفهومين في:

Holsti, *Change in International System: Essays on the Theory and Practice of International Relations,* and

فكري، «تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)،» وشريف عبد الرحمن، «نظرية النظم ودراسة التغير الدولي،» (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، إشراف نادية مصطفى، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٣).

نتكلم عن أسباب صعود الإمبراطوريات الكبرى أو هبوطها عبر التاريخ لتقديم العظة والعبرة إلى الولايات المتحدة وهي في أوج انتصارها على الاتحاد السوفياتي كما فعل «بول كيندي»[(١١)]، ولكن نتكلم عن أن الولايات المتحدة قد دخلت مرحلة أزمة خبو القوة العالمية بالفعل وأنها تبذل جهوداً لمنع استمرار هذا الخبو من ناحية، في وقتٍ دخلت فيه من ناحيةٍ ثانية الرأسمالية العالمية أيضاً مرحلة أزمة هيكلية غير مسبوقة وكذلك منظومة قيم النظام الدولي السائد.

وتمثل أزمة العولمة الإطار الكلي المنبثق عنه هذه الأزمات الثلاث أو المحيط بها، إذ بعد أن كانت «العولمة»، من حيث تشخيصها وتقييم آثارها موضع مهم للجدال بين المنظورات الكبرى الثلاثة المتنافسة بعد نهاية الحرب الباردة (الواقعية، الليبرالية، الهيكلية)[(١٢)]، نجد صعود الاتجاه الناقد لآثارها

---

(١١) Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict From 1500 to 2000* ([New York]: Random House, 1989).

(١٢) انظر أبعاد هذا الجدال في:

Steve Smith, *Globalization and World Politics*, 1997.

وحول أبعاد الرؤية من منظور حضاري إسلامي للعولمة، انظر: نادية محمود مصطفى، «تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية: رؤية إسلامية،» في: **مستقبل الإسلام** (دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤). وحول مقارنة هذه الرؤية برؤى من منظورات أخرى لعلم العلاقات الدولية وخاصةً ما يتصل بالتشبيك بين العوامل الثقافية والعوامل السياسية، انظر: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، «**مقدمة**،» **أمتي في العالم**، العدد الأول (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، و

Nadia Mustafa, "Debates on Dialogue/Clash between Civilizations: An Arab Perspective," in: Bjorn Hetten, ed., *Studies in Development, Security, Culture* ([New York]: Palgrave Macmillan, 2008).

السلبية ـ كعملية أو أيديولوجية أو سياسات ـ التي كشفت عن الأزمات الثلاث الكبرى.

إن هذه الأزمات الثلاث المترابطة التي تطرحها بقوة المدرسة البنائية النقدية، وتستدعي إلى جانب العوامل الهيكلية المادية دور الأفكار والقيم والمعتقدات والهوية وتأثيرها في فهم التحولات العالمية الجارية، ومن ثم مستقبل مركزية الحضارة الغربية في النظام العالمي في مقابل صعود حضارات وثقافات أخرى تتحدى هذه المركزية، إنما ينطلق منها جيل ثالث من أدبيات دراسة التطور التاريخي للنظم الدولية. وقد عُرف الجيل الأول بالمدرسة الكلية الإستاتيكية، بينما عُرف الجيل الثاني بالمدرسة الديناميكية في دراسة التحولات العالمية[١٣]. والمدرسة الإستاتيكية لتوظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية تنطلق إما من منظور افتراضي يرجع إلى التاريخ لمناقشة افتراضاته، وإما

---

(١٣) حول مزيد من التفاصيل عن هذين الجيلين من الدراسات النظمية في مجال «التحولات العالمية» أو تطور النظم الدولية، انظر: نادية محمود مصطفى: «مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي،» في: **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، الجزء الأول من المشروع، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، ١٢ ج (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)؛ «التاريخ ودراسة النظام الدولي،» ورقة قدمت إلى: الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان «آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية،» مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، شباط/فبراير ٢٠٠٠، و«حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» ورقة قدمت إلى: أعمال مؤتمر «عالمية ابن خلدون،» مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة والتربية والعلوم، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦. والمصدر الأخير منشوراً مزيداً ومنقحاً في: **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٥١ (شتاء ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

من واقع تاريخي محدد أو ممتد في محاولة للتمييز بين عددٍ من أنماط النظم الدولية وفق معايير متنوعة وبحثاً عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة وعن أنماط تكيفها تحقيقاً للاستقرار والتوازن وليس التغير أو التحول. وقد انتقدت المدرسة الكلية التحولية هذه التوجهات التكيفية وركزت على أسباب وأنماط التحول والتغير سواء نظرياً أو عبر فترات زمنية ممتدة. وبرزت هذه المدرسة مع اقتراب نهاية الحرب الباردة وما صاحبها من تحولات جددت الاهتمام بدراسات الهيمنة صعوداً أو تراجعاً.

وإذا كانت المدرستان الإستاتيكية والديناميكية تنتميان إلى مركزية أوروبية فقد أسقطتا خبرة التاريخ غير الغربي، وإذا كانتا من منظور الواقعية والليبرالية (الوضعية السلوكية) فقد أسقطتا أيضاً العوامل القيمية عند تحليل عوامل التحول، فإن الجيل الثالث المشار إليه من الدراسات النظمية التاريخية قد استدعى الجنوب من ناحية، واستدعى العوامل غير المادية من ناحية أخرى عند دراسة تحول النظام الرأسمالي العالمي، سواء من رؤية اليسار الجديد أو من رؤية إسلامية حضارية (كما سنرى لاحقاً)[١٤].

٣ ـ إن الأزمات الثلاث المتزامنة المشار إليها آنفاً التي يتمحور حولها الجيل الثالث من أدبيات تطور النظم الدولية

(١٤) وحول المقارنة بين المنظورات الغربية ومنظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية حول منهاجية توظيف التاريخ ودراسة تاريخ التطور النظم الدولية، انظر: مصطفى، «إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن».

والتحول العالمي مقولة ذات وجهين: الوجه **الأول** هو أن أزمة النظام العالمي الراهنة هي أزمة معيارية قيمية أيضاً وليست أزمة قوة مادية فقط، بل تراكمت المؤشرات عبر عقد «الهيمنة الأمريكية» الأول من الألفية الثالثة على تراجع فعالية القوة المادية بمفردها في ظل الأحادية الأمريكية، و**الثاني** أنه بعد صراع النموذجين الغربيين: الرأسمالي الليبرالي، والشيوعي التسلطي، فقد تأكد أن نموذج «المنتصر بلا حرب»، ليس نموذجاً عالمياً (Universal) ولكنه نموذج حاول أن يؤكد هيمنته بالإكراه والقوة العسكرية وبالعنف الهيكلي، إلا أن مؤشرات انحداره وخبوه تتوالى على نحوٍ يدفع إلى التساؤل هذه المرة: متى وكيف سيحدث التحول؟ فالمطروح الآن ليس السؤال السابق تكراره مراراً عبر مفاصل تطور القرن العشرين ـ كما سبقت الإشارة ـ هل ندخل عصراً جديداً؟ وما ملامح الاستمرارية والتغير من حيث الهيكل والقضايا والفواعل؟

فالمطروح أضحى «التحول» وليس التغير، وفي قلبه الأبعاد المعيارية القيمية وهي التي يتم استدعاؤها بصورةٍ متصاعدة عبر العقود الثلاثة الماضية، عند مراجعة نظرية العلاقات الدولية على النحو الذي جعل من «القيم والأفكار والمعتقدات والهوية» ناهيك بالثقافة والدين قواسم مشتركة في عناوين أدبيات علم العلاقات الدولية وأدبيات الحركة الدولية على حدٍ سواء[١٥]

---

(١٥) حول هذه المراجعة لحال نظرية العلاقات الدولية عبر العقدين الأخيرين وموضع القيم منها في الجدال بين المنظورات الغربية ومقارنة بمنظور حضاري إسلامي انظر: المصدر نفسه. ولمزيد من التفاصيل انظر أيضاً: قائمة المراجع التالية عن الدين والعلاقات الدولية: =

حيث أضحى استدعاء القيم والأخلاق مطلوباً لخدمة الحركة أو

Barry Rubin, "Religion and International Affairs," *Washington Quarterly* (Spring = 1990); Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994), chap. 5: Links between Religion and Foreign Policy in the Third World, pp. 122-145; George Weigel, "Religion and Peace: An Argument Complexified," in: Brad Roberts, ed., *Order and Disorder After the Cold War* ([Cambridge, MA: MIT Press], 1996); Jeff Haynes, "Religion," in: Brian White, Richard Little and Michael Smith, eds., *Issues in World Politics,* 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2001), pp. 153-170; Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos, eds., *Religion in International Relations: The Return from Exile* (New York: Palgrave Macmillan, 2003); Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* ([Grand Rapids]: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999); John D. Carlson and Erik C. Owens, *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics* ([Washington, DC]: Georgetown University Press, 2003), and Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

وانظر المراجع التالية حول دور الثقافة:

Ali Mazrui, *Cultural Forces in World Politics* (London and Portsmouth, NH: James Currey, 1999); Youssef Lapid and Friedrich Kratochwil, eds., *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1996); Fred Halliday, "Culture and International Relations: A New Reductionalism," in: M. Ebata and B. Neufeld, eds., *Confronting the Political in International Relations* (Basingstoke, UK: Macmillan, 2000); Marysia Zalewski and Cynthia Enloe, "Questions about Identity in International Relations," in: Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (University Park: Pennsylvania State University Press; Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 279-305; Simon Murden, "Culture in World Affairs," in: John Baylis and Steve Smith, eds., *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Valerie M. Hudson, ed., *Culture and Foreign Policy* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997); Martin W. Sampson, "Cultural Influences on Foreign Policy," in: Charles F. Hermann, Charles W. Kegley and James N. Rosenau, eds., *New Directions in the Study of Foreign Policy* (Winchester, MA: Allen and Unwin, 1987; Naeem Inayatullah and David L. Blaney, *International Relations and the Problem of Difference,* Global Horizons; Book 1 (New York: Routledge, 2004), and R. James Ferguson, The Contested Role of Culture in International Relations, <http://www.international-relations.com>.

وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، انظر: غانم، «البعد الثقافي في العلاقات الدولية».

ترشيدها مع كل ما يترتب على ذلك من دعوة «تعددية المنظورات الحضارية» في مقابل المركزية الحضارية الغربية(١٦).

وهو الأمر الذي يدفع إلى التساؤل: **هل محك التحول «هو القيمي» في حين أن محك التغير قد يكون في هيكل توزيع القوة وليس منظومة قيم النظام الدولي؟**

وبعبارةٍ أخرى، هل محك استمرار دولة أو إمبراطورية في القيادة العالمية لم يعد محكاً مادياً فحسب بل معيارياً أيضاً، مفاده قدرة هذه الدولة على تحقيق العدالة العالمية وليس مجرد نشر الحرية أو الديمقراطية العالمية؟

ثانياً: اتجاهات الإصلاح أو التغيير في النظام الدولي

وفي ضوء المقدمات السابقة وانطلاقاً من مقولة هذا الجزء من الدراسة، نتوقف عند رصد ملامح الأزمات العالمية وأسبابها وكيفية إداراتها ومآلاتها بالنسبة إلى مستقبل «التحول في النظام العالمي»، وذلك كما تقدمها منظورات علم العلاقات الدولية المقارنة، في حين تجتهد أدبيات من منظور الواقعية ومنظور الليبرالية لتقديم تصورات عن كيفية إدارة الأزمة المالية العالمية

---

(١٦) حول أسباب تجدد الاهتمام بالأخلاق والقيم لخدمة الحركة، وعلى نحو يمثل نقداً ومراجعة للمنظور الواقعي التقليدي، انظر عرضاً موجزاً ومعمقاً:

Christian Rues-Smit and Duncan Snidal, "Reuniting Ethics and Social Sciences: The Oxford Handbook of International Relations," *Ethics & International Affairs*, vol. 22, no. 3 (Fall 2008), available on: <http://www.carnegiecouncil.org/publications/journal/22_3/index.html>.

وأزمة القيادة الأمريكية للعالم للخروج منها والتكيف مع نتائجها، فإن أدبيات من منظور النقدية والبنائية الجديدة تزخر بمقولات التحول عن النظام القائم، وهي التي تجدل ـ على عكس المجموعة الواقعية والليبرالية ـ بين أزمة القيم وأزمتي القيادة والهيكل في النظام الرأسمالي العالمي.

١ ـ إصلاح النظام العالمي في اتجاهات واقعية وليبرالية

وفي إطار مجموعة من أدبيات الواقعية والليبرالية يمكن تسجيل الاتجاهات الآتية:

الاتجاه **الأول**: استمرار تأكيد تفوق الدور الأمريكي في العالم وقدرته على فرض النفوذ والإرادة الأمريكية، واستمرار اتهام السلوك الاقتصادي والسياسي الأوروبي وكذلك تحميل الصين مسؤولية الأزمة المالية في الولايات المتحدة. وبعبارة أخرى، هذا هو الاتجاه الذي سيبقى دائماً مؤمناً بأن أمريكا ولدت عُظمى على أيدي آبائها المؤسسين وعاشت عظمى بفضل نظام اقتصادي متجدد، وستبقى عظمى حتى مع استمرار صعود الصين... والبرازيل والهند[(١٧)].

الاتجاه **الثاني**: يعترف بأن أزمة ٢٠٠٨ وما بعدها تمثل نقطة تحول عظمى في النظام الاقتصادي العالمي وفي دور أمريكا العالمي ومن ثَم في توازن القوى العالمية؛ ذلك لأن الأزمة هي الأكبر والأخطر التي أصابت الاقتصاد الرأسمالي العالمي خلال القرن.

---

(١٧) جميل مطر، «الانحدار،» **الشروق**، ٢٠١١/١٠/٣١، ص١١.

ويُركز أيضاً هذا الاتجاه على أساليب إدارة الأزمة على أكثر من مستوى، انطلاقاً من الاعتراف بتعقيد طبيعتها الراهنة نظراً إلى تعقيد هيكل النظام الدولي نتيجة تعقيد وتداخل قضاياه الأمنية والاقتصادية والثقافية، وكذلك لتعدد أنماط عملياته ما بين صراعية وتعاونية. ومن ثَم، فوفق هذا الاتجاه، فإن النظام العالمي يتغير نتاج عوامل مؤسسية وأيديولوجية ومادية كان للأزمة المالية العالمية تأثير كبير فيها. **ويقوم هذا الاتجاه الثاني على المقولات الآتية**(١٨):

من جهة أولى: الأزمة المالية العالمية تدعم من الاتجاه نحو تعددية الأقطاب، حيث لا توجد دولة واحدة أو اثنتان أو أكثر سائدة على النظام ومهيمنة. ومن ثم، لم تعد دولة واحدة بمفردها قادرة على إدارة كل المشكلات العالمية بمفردها.

ومن جهة ثانية: طرحت الأزمة المالية العالمية تحدياً أمام مبررات استمرارية قيادة الغرب للنظام الاقتصادي العالمي؛ حيث برزت الشكوك في قيادة الغرب السياسية الاقتصادية نظراً إلى عدة عوامل: التحول في علاقات القوة بين الولايات المتحدة والصين، وعدم التأكد من قدرة الإصلاحات الجارية في الاقتصاد العالمي على التغلب على الأزمة وبناء عملية بوزن

---

(١٨) انظر على سبيل المثال:

East Asia Institute 2011 National Security Panel Report, "Post-crisis World Order: Security, Economy, Environment, and Culture," South Korea, April 2011; Henry Kissinger, "The Chance for a New World Order," *New York Times,* 12/1/2009, and Andrew Gamble, "New World Order? The Aftermath of Financial Crisis," *Political Insight Magazine* (Political Studies Association), (September 2001).

التغيرات في القوة الاقتصادية لكل من الولايات المتحدة والصين، وضعف احتمالات استمرار الليبرالية الجديدة باعتبارها الأيديولوجية الاقتصادية السائدة، وأخيراً التحول في مؤسسات الإدارة الاقتصادية العالمية؛ حيث إن الأزمة المالية العالمية قد جسدت ضعف النظام الاقتصادي العالمي لما بعد الحرب الباردة وولدت الحاجة إلى نظام جديد. وهو نظام تمثله «شبكة معقدة» تختلف عن النظام التقليدي المكون من الدول والمؤسسات الدولية؛ حيث تتوقف قوة الدولة وقيادتها على قدرتها على التواصل والتشبيك مع الشركاء المناسبين لحل المشكلات والقدرة على تعبئة الفواعل الخاصة والعامة.

ومن جهة ثالثة: طرحت الأزمة المالية العالمية النقاش حول «الأيديولوجيات» الأكثر ملاءمة لإيجاد الحلول. فإذا كانت الكينزية (دور الدولة) قد أوجدت الحل في أزمة الكساد الكبير في الثلاثينيات، فإن الليبرالية الجديدة وتقييد دور الدولة هو الذي ساد منذ السبعينيات وقاد بالتدريج إلى الأزمة الراهنة وصعود آثار العولمة الاقتصادية السلبية. ومنذ ١٩٢٩، شهد الاقتصاد السياسي العالمي دورتين: **إحداهما** قد عكست فشل السوق و**الثانية** عكست فشل الدولة، وهو الأمر الذي يجدد التساؤل الآن عن نمط الاستراتيجية الأمثل لإصلاح النظام الاقتصادي العالمي، حيث إن الصدام ما زال جارياً بين الداعين إلى ترك السوق من دون تدخلات من الدول ليعيد التكيف، وفريق ثانٍ يدعو إلى مزيدٍ من تدخل الحكومات لمنع الانزلاق نحو كساد كبير. والواضح من مسار الإصلاحات الجارية منذ ٢٠٠٨ أن الفريق الثاني هو السائد حتى الآن.

ولهذا؛ تساءل البعض عن مستقبل النظام العالمي الليبرالي في ظل تراجع القوة الأمريكية العالمية وانحدارها، مستدعياً الأبعاد السياسية (الديمقراطية التمثيلية) والأبعاد الاقتصادية لليبرالية داخلياً ودولياً[١٩]: وهنا يبدو الربط واضحاً بين مستقبل هيكل القوة العالمية ـ بعيداً عن المركز الغربي ونحو المراكز في الشرق ـ وبين مستقبل منظومة قيم النظام العالمي ـ بعيداً عن الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية ونحو خط جديد من الرأسمالية والديمقراطية أم تحول جذري في النظام الرأسمالي العالمي.

ووصل الأمر بالبعض[٢٠] إلى الدعوة إلى إعادة تأهيل سلطة الولايات المتحدة ـ ولو في إطارٍ من التعددية ـ تحقيقاً لأمن الولايات المتحدة؛ لأن ذلك في صالح العالم؛ حيث إن سلطة الولايات المتحدة على تابعيها (Subordinator)، وفق هذا الرأي، وعلى الرغم من بعض الانتهاكات الظرفية (Occasional Abuses)، فإنها تُحقق الأمن داخلياً وخارجياً وتسمح برخاءٍ غير مسبوق. ومن ثَم، بناءً على هذه النظرة، فإن المطلوب ليس تقليص سلطة الولايات المتحدة ولكن الحفاظ على مزاياها في المستقبل.

ومن جهة رابعة: تتطلب استراتيجية إدارة «أوباما» للأمن القومي والساعية لإعادة بناء القيادة الأمريكية العملَ في الداخل والتأثير في الخارج، من خلال التعاون مع مجموعة الدول

---

(١٩) G. John Ikenberry, "The Future of the Liberal World Order," *Foreign Affairs,* vol. 900, no. 3 (May-June 2011), pp. 56 - 68.

(٢٠) David A. Lake, "Making America Safe for the World: Multilateralism and the Rehabilitation of US Authority," *Global Governance,* vol. 16, no. 4 (October-December 2010), pp. 471-484.

القادرة على إحداث تغيير. ومن أهم التحديات التي تواجه استراتيجية الأمن القومي الأمريكية منذ الأزمة المالية العالمية: صعود الصين، والضغوط الداخلية من أجل تخفيض ميزانية الدفاع الوطني الأمريكية، ناهيك بالطبع عن إدارة العلاقات عبر الأطلنطية مع الشركاء الأوروبيين.

ومن ثَم، فإن أهم مجالات تأثير الأزمة المالية هو التغير في التوازن الجيوبوليتيكي نتيجة التغير في الثروة والقوة بين الشرق والغرب. ولقد حاز دور الصين الصاعد وما يُمثله من تحديات للقوة الأمريكية اهتماماً كبيراً في نطاق ما يُسمى «القرن الآسيوي» سواء قبل الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨ أو ما بعدها، وتنوعت التحليلات في هذا الصدد[٢١]. وكذلك بالنسبة إلى الحليف الأوروبي للولايات المتحدة ومستقبل العلاقات عبر الأطلنطية[٢٢].

هذا، وقدم هذا الاتجاه عدة سيناريوهات لتوازن القوى العالمي الجديد: من ناحية **سيناريو إصلاح الاقتصاد العالمي**

---

(٢١) انظر على سبيل المثال:

Sheng Ding, "Analyzing Rising Power From the Perspective of Soft Power: A New Look at China's Rise to the Status Quo Power," *Journal of Contemporary China,* vol. 19, no. 64 (March 2010), and Thomas Wilkins, "The New "Pacific Century" and the Rise of China: An International Relations Perspective," *Australian Journal of International Affairs,* vol. 64, no. 4 (August 2010).

(٢٢) انظر على سبيل المثال:

Ioana Puscas, "Re-Thinking "Normative Power Europe" from a Historical Perspective: Non-European Integration and the "Normative Shift"," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations,* vol. 8, no. 3 (Fall 2009), and Rana Foroohar, "The End of Europe," *Time* (22 August 2011).

ولكن مع احتمال نجاح الولايات المتحدة في الحفاظ على تفوقها، أو احتمال مضاد هو عدم قدرتها على استعادة هيمنتها السابقة، ومن ثم قبولها جهود متعددة الأطراف لإعادة تنظيم الاقتصاد العالمي. ومن ناحية أخرى، هناك **سيناريو عدم قدرة النظام على استعادة عافيته** والتحول إلى كساد كبير لأسباب عديدة من بينها سياسات الصين وأوروبا المالية وتغليب الاعتبارات القومية على العالمية ومن ثَم نمو الحمائية. وقد يشهد هذا السيناريو استمرار الولايات المتحدة كقوة سائدة، ولكن أكثر ضعفاً، تقود نظاماً دولياً متأزماً ومفككاً، أو قد يشهد الأمر انسحاب الولايات المتحدة من تورطها الممتد في الاقتصاد السياسي الدولي، وهو ما سيقود إلى درجات عالية من الحمائية ومن التكتلات الإقليمية وحروب الموارد.

وأياً كانت التفصيلات في مقولات هذا الاتجاه أو سيناريوهاته فإنه يقوم على أن النظام العالمي وإن كان في حاجة إلى إصلاح إلا أنه ليس بمعرض تحول سواء في هيكل القوة العالمية أو مضمونه الرأسمالي، كما أن مداخل هذا الاتجاه الأساسية هي الدور الأمريكي العالمي، ومن ثم التفكير في سبل استمرار قيادته للعالم في ظل ما يتعرض له من تغيرات.

ومن أكثر الرؤى الواقعية تعبيراً عن هذا الاتجاه «لإصلاح النظام القائم» رؤية «هنري كيسنجر» التي تتلخص في الآتي[٢٣]: النظام الدولي في فوضى نظراً إلى التزامن غير المسبوق، وفي

(٢٣) Kissinger, "The Chance for a New World Order".

أرجاء عديدة من العالم في الوقت نفسه، بين أزمات اقتصادية وسياسية عالمية.

وهذا، في الوقت نفسه الذي يعاني فيه التنظيم العالمي - وفق رؤية كيسنجر - فجوةً بين التنظيم السياسي والتنظيم الاقتصادي؛ حيث يغيب الدور الفاعل للمنظمات العالمية نظراً إلى تغلب المصالح القومية والوطنية على اعتبارات إصلاح النظام العالمي التي تتطلب حلولاً مشتركة وليس حلولاً جزئية. ومن هنا الحاجة - وفق رؤية كيسنجر - إلى إصلاحات هيكلية عالمية، وإلى قواعد توجيهية للجميع من أجل تحقيق تناغم بين النظامين السياسي والاقتصادي العالميين. ولقد أدت الولايات المتحدة منذ نهاية الحرب الباردة دورها في وضع المعايير والقواعد التي على الجميع اتباعها في وقتٍ كان لدى الجميع توقّعات كبيرة من الدور الأمريكي وعلى نحوٍ غير مسبوق. ولقد أعرب جميع اللاعبين الأساسيين في النظام الدولي عن رغبتهم في القيام بالتغيرات المفروضة عليهم نتاج الأزمة العالمية، وذلك بالتعاون مع الولايات المتحدة. وهو الوضع الذي يفرض على الولايات المتحدة أن تنتهز تلك الفرصة وتحولها إلى سياسات وبرامج جديدة.

فالمطلوب من الولايات المتحدة - وفق رؤية كيسنجر - هو أن تؤثّر في الاهتمام المشترك وتشكله لمعظم الدول وكل القوى الكبرى بالأزمة المالية والإرهاب الجهادي في شكل استراتيجية مشتركة تؤكد أن قضايا الانتشار النووي، والطاقة، والمناخ والبيئة والغذاء لا تسمح بحلول وطنية أو إقليمية فقط، ولذا يرى كيسنجر أن على الولايات المتحدة ألا تعتمد على «شعبيتها» بل

أن تستغل المزاج التعاوني الراهن لوضع استراتيجية كبرى تقود من خلالها إصلاح النظام العالمي بمنهج متعدّد الأطراف يأخذ في الاعتبار الاختلافات مع الأوروبيين وتحدّيات الصعود الصيني، ذلك لأن العودة إلى الماركنتيلية ودبلوماسية القرن التاسع عشر يمكن أن تقسم العالم إلى وحدات إقليمية متنافسة، وتقوده إلى عواقب خطيرة على الأمد الطويل. ولذا؛ هناك حاجة أمام العلاقات الأمريكية الصينية لتطوير الإحساس بالهدف المشترك من وراء التعاون حول القضايا العالمية الملحة.

وبعبارةٍ أخيرة، فإن كيسنجر دعا الولايات المتحدة إلى قيادة من نوع جديد تأخذ في اعتبارها تعقيد العالم القائم ولا تقتصر وشركاءها على تحمل أعبائهم في بناء نظام دولي بل تحمل أعباء تأمينه أيضاً، فإن الشراكة في البناء والتأمين هي التي ستحوّل لحظة الأزمة إلى رؤية أمل، هكذا ختم كيسنجر مهندس الوفاق الروسي الأمريكي في السبعينيات تحليله لما بعد أزمة ٢٠٠٨.

خلاصة القول من واقع القراءة في هذه المجموعة من الأدبيات:

إنها تعكس جولة ثانية من **تجدّد الاهتمام في الدوائر الأكاديمية والسياسيةِ الغربية (من منظوراتٍ واقعية ـ ليبرالية) بالاقتصاد السياسي الدولي**، بعد الجولة الأولى التي أفرزتها التغيرات العالمية خلال السبعينيات من القرن العشرين. وكانت هذه التغيرات ذات أبعاد اقتصادية واضحة التأثير سواء في التفاعلات النظمية بين الكتلتين الشرقية والغربية بقيادة القطبين، أو في التفاعلات النظمية بين الشمال والجنوب في ظل الدعوة بعد أزمة دولار ١٩٧٠ وأزمة البترول ١٩٧٣ لنظام اقتصادي

عالمي جديد في إطار حوار بين الشمال والجنوب وحوار الجنوب ـ الجنوب[٢٤]. وإذا كانت هذه الجولة الأولى قد جاءت عقب اشتداد الحرب الباردة سياسياً وعسكرياً ثم مرحلة تصفية القطبية الثنائية (في النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين)، فإن الجولة الثانية بعد أزمة ٢٠٠٨ قد جاءت أيضاً بعد ازدهار الممارسات العسكرية والسياسية (والثقافية أيضاً) لاستراتيجية مكافحة الإرهاب، وهي الاستراتيجية التي أشعلت الحروب في العالم العربي والإسلامي.

كما أن هذه الجولة الثانية من تجدّد الاهتمام بالاقتصاد السياسي الدولي قد اقترنت بحالة من السخط الاجتماعي العالمي، وبالحديث عن الانحدار الأمريكي وذلك في إطار التفاعل بين الاقتصاديات والسياسات على نحوٍ يهدد الأمن القومي، ويهدد الاستقرار والرخاء العالمي في ظل النظام الدولي الراهن (وفق مقولات الواقعية والنيوليبرالية على التوالي)؛ حيث تمثل أزمة العولمة الإطار الكلي المحيط بهذه التفاعلات الاقتصادية والسياسية.

فإلى جانب تنامي التحليلات الاقتصادية عن أسباب فشل العولمة الرأسمالية وعواقبها ودلالاتها بالنسبة إلى تراجع الدور الأمريكي في قيادة الاقتصاد العالمي مقارنةً بالدور الذي سوف تؤديه اقتصادات صاعدة، إلا أنه يمكن من مدخل تجدد الاهتمام

---

(٢٤) انظر التفاصيل في: نادية محمود مصطفى، "نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد،" **السياسة الدولية**، العدد ٨٢ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٥).

بالاقتصاد السياسي الدولي في جولته الراهنة رصد رؤى ومداخل أخرى ذات دلالة مهمة؛ لفهم المرحلة الحالية من تطور النظام العالمي وما يواجهه من تحديات وما يتطلبه من استجابات. وتدور هذه الرؤى والمداخل حول القضايا الآتية[٢٥] من ناحية: أزمة في القيادات السياسية المحلية والعالمية القادرة على منع الانزلاق إلى الهاوية؛ حيث تنخرط هذه القيادات في مقاربات جزئية منفصلة غير فاعلة تحت تأثير التناقض بين متطلبات السياسة الوطنية والاقتصاد العالمي، وكذلك نظراً إلى عجز قادة الفكر والسياسة والاقتصاد عن إدراك حجم الأزمة الحالية وخطورتها؛ **من ناحية أخرى السخط الاجتماعي العالمي أو ما سُمي الانتفاضة العالمية** عبر أرجاء العالم ـ شماله وجنوبه، شرقه وغربه ـ وهي في مجملها نتاج رد فعل لعواقب العولمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهي العواقب التي عمقت الفجوة بين أغنياء ذوي صلات عالمية وبين مواطنين عاديين غاضبين من انتشار الظلم والفساد السياسي والاقتصادي ومن غياب العدالة الاجتماعية.

ومن ثَم، تعبر حالة السخط الشعبية العالمية الراهنة عن انتهاء قدرة الشعوب على التكيف مع أشكال عدم المساواة والتميز ضدها لصالح النخب السياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن ناحية ثالثة: الربط بقوة من جديد بين الأوضاع المالية

(٢٥) انظر: كارين أبو الخير، «العاصفة القادمة: النظام الاقتصادي العالمي يندفع نحو أزمة هيكلية حادة،» **السياسة الدولية** (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١)، ص١٥١ ـ ١٥٧.

والاقتصادية وبين استراتيجيات الأمن القومي باعتبار أن التحديات الاستراتيجية العالمية الكبرى القادمة التي تواجه الغرب تقع في قلبها التحولات الاقتصادية والمالية العالمية، وما لذلك من آثار على استراتيجيات القوى الكبرى العالمية وخاصة من حيث أنماط التدخلات وأدواتها العسكرية وغير العسكرية. ومن ثَم فإذا كان العقد الأول من القرن الواحد والعشرين قد شهد الانخراط العالمي وراء الولايات المتحدة، في ما يسمى الاستراتيجية العالمية لمكافحة الإرهاب، وما اقترن بها من جدالات صراع أو حوار الحضارات والثقافات والأديان، فإن العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين يشهد من جانب القوى الكبرى الغربية اهتماماً متصاعداً بعواقب العولمة الرأسمالية، ومن ثم اهتماماً بإدارة اقتصاد عالمي متعدد الأقطاب، ومراجعة الأيديولوجية النيوليبرالية في ظلّ صعود نموذج رأسمالية الدولة (التي جسدتها الصين والهند والبرازيل) والبحث في أسباب الاضطرابات الداخلية وكيفية إعادة الاستقرار الداخلي باعتباره حجر زاوية الأمن القومي، وإدارة حروب الموارد الطبيعية وأثرها في السلام العالمي[٢٦].

وبعبارةٍ أخيرة، إذا كان تجدّد الاهتمام بالاقتصاد السياسي الدولي في الدوائر الأكاديمية الغربية في السبعينيات والثمانينيات كان مبعثه بداية تغير علاقات القوى الاقتصادية والسياسية في ما بين الكتلتين والقطبين، وبين الشمال والجنوب في ظلّ حالة

---

(٢٦) المصدر نفسه.

الانفراج الدولي[٢٧]، وإذا كانت القوى الغربية قد أدارت علاقات القوى العالمية في الربع الأخير من القرن العشرين بمنطق الواقعية الماركنتيلية (توظيف السياسي لخدمة الاقتصادي)، وإذا كانت الحرب على الإرهاب خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين قد حولت انتباه الولايات المتحدة عن مكامن الخطر في الاقتصاد الرأسمالي العالمي التي تهدّد استمرار انفرادها بقيادة العالم، فإن تجدّد الاهتمام بالاقتصاد السياسي الدولي الحالي - في دوائر الغرب الأكاديمية والسياسية ومن منظورات الواقعية والليبرالية - إنما ينتبه الآن إلى ما سبق ودق ناقوس الخطر بشأنه الاتجاهات النقدية لهيمنة الحضارة الغربية الرأسمالية سواء من الدائرة الغربية (اليسار الجديد)، أو من دوائر حضارية أخرى - وخاصة العربية - الإسلامية (كما سنرى لاحقاً).

ومن ثَم، وبعد فورة الاهتمام بالأبعاد الثقافية والدينية في العلاقات الدولية طيلة العقدين الماضيين (لأغراض التَوظيف السياسي أو لأغراض النقد الذاتي)، فإن الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة سحبت اهتمامات الدوائر الأكاديمية والسياسية في الغرب من جديد إلى عواقب العولمة الاقتصادية الرأسمالية على توازنات القوى العالمية بين الولايات المتحدة وبين قوى أخرى صاعدة وخاصة الصين.

ولكن يظل لهذا الاقتراب تمايزه عن اقتراب «النقديين» من تقاليد فكرية يسارية. كيف؟

---

(٢٧) نادية محمود مصطفى، «حول تجدد الاهتمام بالاقتصاد السياسي الدولي،» مجلة **العلوم الاجتماعية** (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦).

تحاول المجموعات الآتية من الأدبيات توضيح جوانب هذا التمايز والاختلاف.

٢ ـ التحول في النظام العالمي: رؤى نقدية للنظام الرأسمالي العالمي

تمثل المدرسة النقدية بروافدها وخاصة البنائية الجديدة الاتجاهات القائلة بالتحول في النظام العالمي. وهي تقترب من الأبعاد المعيارية والقيمية، بل تنطلق منها أحياناً، سواء عند تشخيص الأزمة العالمية وأسبابها أو عند تقدير عواقبها وآثارها وأخيراً عند اقتراح كيفية إدارتها. وهي في مجموعها ـ واستناداً إلى استدعاء تاريخ تطور النظام الرأسمالي العالمي ـ تطرح ضرورة التحول سواء في المنظور المعرفي والسياسي أو في السياسات والهياكل، انطلاقاً من خطورة الأزمات الثلاث: أزمة القيادة، أزمة النظام، أزمة القيم.

ويمكن عرض الاتجاهات حول «التحول» في رافدين أساسين: الرافد **الأول** يقترب من الأزمة العالمية اقتراباً نظمياً كلياً، والرافد **الثاني** يقترب من مدخل أزمة القيادة العالمية.

الرافد الأول[٢٨]: الاقتراب النظمي الكلي من الأزمات العالمية

هذا، ويمكن التمييز (من رؤية اليسار الجديد) بين مداخل

(٢٨) انظر على سبيل المثال:

V. Spike Peterson, "A Long View of Globalization and Crisis," *Globalizations,* vol. 7, nos. 1-2 (June 2010); Patrick Loy, "The Long-Term View of the World-Wide Crisis: Will the Next Global Order be Better or worse?," *Perspectives on Global Development and Technology,* vol. 9, issue 1 (2010), and Barry K. Gills, "Capitalist Crisis, Systemic Crisis, Civilizational Crisis," *Third World Quarterly,* vol. 31, no. 2 (2010).

ثلاثة في الاقتراب من الأزمة العالمية الراهنة في إطارها الكلي النظمي.

المدخل الأول: يُركز على مفهوم الأزمة - في إطارها التاريخي والمعاصر وباعتبارها مفهوماً تحليلياً لفهم التحول التاريخي - في هيكل النظام - العالم - الرأسمالي. ومن ثَم، يقدم أطروحات حول الأزمة باعتبارها أزمة نظمية عالمية رأسمالية؛ حيث يرى أن أزمة ٢٠٠٨ وما تلاها من أزمات ليست إلا حلقة من حلقات أزمات الرأسمالية العالمية وهي ذات أسباب هيكلية وطويلة الأجل. ومن ثَم فإن تلك الأزمة النظمية العالمية إنما تتكون من أزمات ثلاث: اقتصادية مالية ناجمة عن النظام الرأسمالي العولمي، وأزمة تحول في المركز العالمي، وأزمة تحول في الهيمنة على صعيد هيكل القوة السياسية العالمية في علاقتها بالقوة الاقتصادية والمالية.

وبعبارةٍ أخرى، الأزمة العالمية المعاصرة هي أزمة ثلاثية الأبعاد فهي نتاج ثلاثة أحداث عالمية: الأزمة الاقتصادية - المالية - الأزمة البيئية الممتدة، والتحول في مركز القوة الجغرافية - السياسية من دول الشمال نحو دول الجنوب. وهذه الأحداث المتزامنة تزيد من عدم استقرار وضعف النظام العالمي الرأسمالي، ومن ثَم تمثل هذه الأزمات منطلقاً للتحول نحو نظام عالمي جديد، لا يعرف الجميع شكله النهائي وسبل الوصول إليه، إلا أنه يجب الدفع به نحو قيم المساواة، وحقوق ورخاء الكتلة الكبيرة من شعوب العالم. ومن هنا ضرورة مشاركة «الجميع» في مناقشة واقتراح سبل تحقيق هذا النظام العالمي المرجو.

وبعبارة أخرى، فإن هذا المدخل - من مداخل اليسار الجديد - يرى أن الأزمة المالية والاقتصادية الحادة هي جانب واحد من أزمات متفاعلة متزامنة ومتعددة الأبعاد على الصعيد العالمي. ومن ثَم، فهي تمثل إطاراً فريداً لأزمات عالمية. والأزمات الأساسية الثلاث هي: أزمة اقتصادية رأسمالية، أزمة نظمية عالمية (تحول مركز القوة العالمي) وتحول في الهيمنة (يتضمن تغيرات في هياكل ومؤسسات الحكم العالمي)، وأخيراً أزمة حضارية عالمية ناجمة عن الهيكل الاجتماعي التاريخي ذاته وتتضمن أزمة بيئة عالمية وعواقب غياب التقاطع والتجانس بين الهياكل المادية وبين هياكل الأفكار في النظام العالمي.

ومن ثَم يرى هذا الاتجاه بروافده المتفقة على هذه الأزمة الثلاثية أن النظام العالمي يتجه جنوباً وأن الأزمات الثلاث تتطلب استجابات راديكالية اجتماعية وسياسية، ليس لمجرد إعادة الاستقرار النظمي ولكن لأحداث تحول في النظام العالمي.

المدخل الثاني: يستدعي هذا الاتجاه إلى جانب الهياكل والمؤسسات ما يتصل بالأفكار والأيديولوجيا والثقافة، عند تشخيص الأزمة وتفسيرها واقتراح علاجها، وذلك انطلاقاً من الحاجة إلى إعادة التفكير في المقولات والأطر المفاهيمية السائدة التي لم تعد مناسبة لمواجهة التحديات الحالية، ومن ثَم النظر في كيفية تفاعل الأفكار والممارسات، الأيديولوجيا والهياكل، الاقتصاد والثقافة وعلى نحو يولد الاستمرارية والتغير عبر التاريخ؛ حيث إن الأيديولوجيات المبررة للنظام السائد تحيط بالغموض التكلفة الناجمة عن هذا النظام السائد، وهي التكلفة التي يتحملها «الآخر» دائماً مهما كانت المكاسب لدى النظام السائد.

هذا ويؤسس ذلك الاتجاه تحليل الأزمات المعاصرة استناداً إلى آثار ديناميكيات نظم القوة المتفاعلة عبر التاريخ، وهي: الذكورة، الموضوعية، الليبرالية، الرأسمالية الصناعية، مركزية الدولة، وهذه النظم ولدت عدم اتساق هيكلي تمثّل في عدم المساواة على صعيد الاقتصاد العالمي، وتتعدد صور عدم المساواة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية كافة، داخلياً وخارجياً وداخل الجماعات وفي ما بينها، وازدادت سوءاً عبر التاريخ حين تمت مأسستها.

ومن ثَم يرى هذا النمط من التحليل أن مواجهة الأزمات المعاصرة العالمية يتطلب تجاوز هذه الأنماط المؤسسية والأطر المفاهيمية التي ولدت «عدم المساواة» والظلم تاريخياً، سعياً نحو علاقات اجتماعية جديدة أكثر عدلاً ومساواة على أساس أن الوعي بالأفكار والقيم الكامنة والخافية وإعادة التفكير فيها هو السبيل لرسم وتحديد مسار جديد، فإن مواجهة الأزمات الحالية لن يتحقق بالتعامل فقط مع ما هو ظاهر وواضح أمامنا.

ولذا؛ يرى هذا الاتجاه أن التفكير في المستقبل يتطلب استدعاء البدائل التاريخية التي جمعت وصالحت بين العلم والأخلاق والسياسة وألا نكتفي بتأكيد ضرورة نظام قائم على السلام والعدالة والمساواة، ولكن لا بد من تقديم الرؤى والبدائل اللازمة للتنفيذ.

المدخل الثالث: واستكمالاً لاستدعاء هذا الاتجاه لدور الأفكار والقيم والأيديولوجيات عند دراسة التفاعلات النظمية، وتوضيحاً لواحدة من الأزمات الثلاث المتزامنة، الموصوفة من

البعض[٢٩] بالأزمة الحضارية، فإن هذه الأزمة هي التي تعكس بوضوح موضع العوامل القيمية ـ غير المادية ـ في تشخيص وعلاج السياق العالمي الراهن.

ـ **ويتمثل هذا الجانب الحضاري في الأزمة في أكثر من بعد:** عدم صلاحية النخب السياسية والمالية الحالية لمعالجة الأزمة، نظراً إلى عدم صلاحية منظوراتها القديمة التي تفصل بين القيمي والمادي في تحليل الأزمة. هذا في حين أن «المفهوم الحضاري» للأزمة هو الذي يؤكد خطورة الفصل بين الهياكل والعمليات المادية وبين الأفكار والمؤسسات السياسية. وهذا المفهوم ليس بالطبع مفهوماً ماركسياً عن حتمية تحديد الاقتصاديات للسياسات والأيديولوجيا.

ولكن هذا المفهوم عن الأزمة يؤكد العلاقة التبادلية بين الهياكل المادية والفكرية. ومن هنا الحاجة إلى ظهور أفكار جديدة وسبل جديدة لفهم العالم الاجتماعي وإعادة صنعه؛ حيث إن الأفكار والممارسات القديمة ما عادت تجدي نفعاً وما عادت قادرة على تقديم حلول فعالة للتحديات الخطيرة المتراكمة. وبعبارة أخرى، يرى هذا الرافد أن الأزمة لا يمكن حلها في إطار المنظور القديم، ولذا فإن الأزمة الحضارية تفرض الحاجة إلى تحوّل في منظور الفهم الإنساني وتشكيل العالم.

وتتعدد التعبيرات عن مصادر هذا المنظور الجديد وطبيعته وكيف يمثل منطلقاً للتحول العالمي المطلوب، كما سنرى في

---

(٢٩) Gills, Ibid., pp. 177-178.

أدبيات الرافد الثاني من روافد هذه المجموعة من الأدبيات.

الرافد الثاني: ينتقل بنا من الاقتراب النظمي الكلي للاقتصاد السياسي الدولي (وفق رؤية اليسار الجديد) نحو أزمة قيادة النظام العالمي وارتباطاتها بالأزمتين الأخيرتين من ناحية، وبالحاجة إلى منظور معرفي وسياسي جديد للخروج منها من ناحيةٍ أخرى.

فقد تعددت مداخل الاقتراب من أزمة القيادة العالمية للولايات المتحدة، ولكن اتفقت جميعها على أن ما تواجهه الولايات المتحدة هو «الانحدار» (Decline) وليس مجرد اختلال سياسات يحتاج إلى إصلاحات مالية واقتصادية لتعود أمريكا إلى هيمنتها السابقة على الاقتصاد العالمي أو على الجيواستراتيجيا الدولية أو تحافظ عليها؛ حيث إن إدارة هذا الانحدار وعواقبه على النظام العالمي برمته تحتاج إلى منظور جديد اقتصادياً واجتماعياً.

ومن أهم أسباب ومظاهر هذا الانحدار[٣٠]:

١ ـ ألقت أمريكا منذ السبعينيات بنفسها في غمار العولمة غير عابئة بعواقبها الاقتصادية والاجتماعية على الفجوة بين الطبقات، كما انشغلت بالسباق مع الاتحاد السوفياتي من دون انتباه أو استعداد حقيقي لصعود الصين، في الوقت نفسه تزايدات خطورة تلاعب الإعلام بالتسويق والترويج لمبادئ تعمدت قوى الرأسمالية زرعها في عقل الأمريكي. ومن هذه المبادئ تقديس العمل الشاق باعتباره الوسيلة الوحيدة لتحقيق

(٣٠) المصدر نفسه، ومطر، «الانحدار».

الرخاء الشخصي، وإعلاء شأن القطاع الخاص، والدعوة إلى الولاء التام للاقتصاد الحر وتكفير تدخل الدولة؛ حيث إن قيم السوق طغت على القيم الاجتماعية.

٢ ـ لم تعد القيم الرأسمالية في الولايات المتحدة تصلح لقيادة الاقتصاد العالمي، واتفق الخبراء وقادة مؤسسات عالمية وأمريكية مالية على الآتي: الرأسمالية الأمريكية خرجت عن مبادئها وقيمها حين سمحت بإخضاع السياسة للمال، وأن أمريكا في حاجة ماسة إلى التحرك نحو رأسمالية جديدة لعلاج الفجوة المتزايدة بين الفقراء والأغنياء وما ترتب عليها من أضرار اجتماعية وإنسانية أضرت بالنظام الرأسمالي ذاته؛ حيث ترتب على التوسع في نظام الرأسمالية ـ في ظل تضخيم حجم المصارف وزيادة نفوذها مثلاً ـ فسادٌ في المجتمع وفساد في منظومة القيم؛ إذ إن مبدأ خصخصة الأرباح وتأميم المخاطر قادر على تفتيت وحدة المجتمع وإثارة الفتن الطبقية.

٣ ـ ابتلاء الطبقة السياسية بحالة عقم، فلم تعد قادرة على إنجاب قادة سياسيين على مستوى التحولات العالمية الجارية فلم يقدم بوش أو أوباما أداء جيداً بعد أن خضعا لضغوط قوية لا تمثل إلا ١ في المئة من سكان الولايات المتحدة.

إن قراءة هذه الخريطة عن أسباب الانحدار الأمريكي ومظاهره لا بد من أن تدفع إلى السؤال: أليس هذا هو نتاج ثلاثة عقود من صعود المحافظين الجدد وهيمنتهم المتراكمة على الساحة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الولايات المتحدة، وبامتداداتها الخارجية (وفق وثيقة القرن الأمريكي الجديد التي دشنها غلاة هذا التيار المحافظ)؟

وفي مقابل تشخيص هذا الانحدار الأمريكي في المركز توجّه الاهتمام إلى نجاح خبرات جديدة[٣١]، على أساس أن الإجراءات الاقتصادية المتخذة في دولٍ من الجنوب والشرق كان لها تأثير إيجابي على استمرار صعود مراكز ثروة وقوة في الصين والهند خلال الأزمة النظمية، ومن ثَم اتجاه رؤوس الأموال لهذه المناطق للاستفادة من المزايا الاستراتيجية للاستثمار في هذه البلدان التي تشهد نمواً ممتداً.

إلا أن آفاق «الصعود الصيني» ومستقبله ما زالت محل تحليلات مختلفة، فإذا كان الحديث عن «صعود آسيا» قد سبق الأزمة النظمية العالمية الراهنة، فإنه يظل من السابق لأوانه التنبؤ بإمكانية هيمنة صينية أو آسيوية على النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث ما زال الجميع ينتظر نتائج الإجراءات الاقتصادية العالمية الجماعية (مجموعة العشرين). كما أن الولايات المتحدة والغرب بصفةٍ عامة ما زال مسيطراً عالمياً. ومن ثَم، ستظل أحد أهم سمات العقود التالية هي اختبارات النفوذ العالمي بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب، ومن أهم عناصر هذه الاختبارات أو المنافسات العالمية: مدى السيطرة على تكنولوجيا الإنتاج والتوزيع والاتصال، والسيطرة على أشكال القوة المالية العالمية واستخداماتها، وخلق وممارسة نفوذ ثقافي عالمي وكذلك نفوذ سياسي وعسكري ودبلوماسي عالمي، والأهم هو القدرة على إعادة بناء منظور جديد للاقتصاد السياسي العالمي وللنظام الرأسمالي العالمي ذاته. وإذا لم تتغير بعمق أنماط وهياكل النظام الاقتصادي

---

(٣١) Gills, Ibid., pp. 178-180.

والاجتماعي العالمي خلال مسار هذا التحول في المركز العالمي نحو الجنوب، فإن الأزمة العالمية الحالية لن يتم حلها.

ومن أهم العوائق أمام هذا التحوّل في حد ذاته المشاكل الداخلية والتناقضات التي ولدتها الرأسمالية العولمية، وعولمة آسيا داخل مجتمعات آسيا ذاتها التي من شأنها أن ولدت توترات وصراعات اجتماعية تفرض الحاجة إلى إصلاحات داخلية في الصين وغيرها من مراكز الشرق والجنوب، وعلى نحوٍ طرح التساؤلات حول مدى مصداقية وديمقراطية وفعالية تأثير الصعود الصيني والآسيوي بصفة عامة في مسار الأزمات العالمية الحالية ومن ثم القدرة على التحول نحو نظام عالمي جديد؛ حيث يشكك عدد من المحللين في قدرة الصين على التعامل مع تناقضاتها الداخلية، ومواصلة مسيرتها الاقتصادية بنجاح.

خلاصة القول: من واقع القراءة في هذين الرافدين من التيار النقدي (اليسار الجديد في الغرب) أن مدخله في الاقتصاد السياسي الدولي مدخل تثويري من أجل تغيير جذري يقود نحو نظام عالمي جديد بديل للنظام الرأسمالي العالمي الذي ما زال سائداً. ويتسم هذا المدخل في هذه المرحلة بإبراز وزن «الأزمة الحضارية» ودورها إلى جانب الأزمات الهيكلية التي درج اليسار في مراحل سابقة في التركيز عليها عند نقد «الرأسمالية العالمية». ومن هنا يظهر تأثير رافد البنائية الاجتماعية الجديدة؛ حيث يستدعي الأفكار والقيم والثقافة عند تحليل العلاقات الدولية باعتبارها ظاهرة اجتماعية[٣٢].

---

(٣٢) انظر في هذا الصدد:

Wendt, *Social Theory of International Politics.*

وتتجلى أبعاد أخرى لتلك الأزمة الحضارية في مجال «التغير في مفهوم الديمقراطية العالمية» ومن منظورات مقارنة نقدية، غربية وإسلامية. وهو ما تركز عليه الفصول الأربعة الآتية التي تقدم المحتوى النظري الفكري لهذا الجانب من «التغير القيمي» على الساحة العالمية. ومن ناحية أخرى دشن اندلاع الثورات ثم الثورات المضادة العربية، وعلى ضوء سلوك القوى الكبرى تجاهها، موجة أخرى من النقاش عن مستقبل الدور الأمريكي العالمي في ظلّ تحديات الدور الروسي الصاعدة سواء في منطقة الشرق الأوسط أو شرق أوروبا.

وبقدر ما ركز هذا النقاش على تغير أولويات أجندة السياسة الخارجية الأمريكية (نحو الشرق الأقصى ولو على حساب الشرق الأوسط؟) بقدر ما ركز أيضاً على تغير أدوات الدور الأمريكي وأنماط التدخلات الخارجية الأمريكية (الانسحاب التدريجي من التورط العسكري المباشر تحت وطأة الأزمة الاقتصادية الأمريكية)[٣٣] إلا أن الحاضر الغائب في هذه النقاشات الذي يطل برأسه على استحياء هو مستقبل منظومة القيم العالمية التي رفعت القوى الغربية منذ ٢٠٠١ لواءها باسم «الحرب على

(٣٣) انظر على سبيل المثال بشأن السياسة الأمريكية تجاه التطورات في الشرق الأوسط: مصطفى علوي، «كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية،» **السياسة الدولية**، العدد ١٨٤ (نيسان/أبريل ٢٠١١)؛ عبد الخالق عبد الله، «تغيرات استراتيجية: السياسة الأمريكية في العالم العربي بعد الثورات،» **السياسة الدولية**، العدد ١٩٣ (تموز/يوليو ٢٠١٣)؛ محمد مطاوع، «أولويات متجددة: توجهات إدارة أوباما الثانية إزاء الشرق الأوسط،» **السياسة الدولية**، العدد ١٩٣ (تموز/يوليو ٢٠١٣)، منار الشوربجي، «مداخل متشابكة: صنع السياسة الأمريكية تجاه مصر ٢٠١١ ـ ٢٠١٣،» **السياسة الدولية**، العدد ١٩٦ (نيسان/أبريل ٢٠١٤).

الإرهاب» وعلى رأسها الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي المنظومة التي وقعت في صميم «الجدالات حول الديمقراطية والعدالة العالمية» منذ ما قبل اندلاع الثورات العربية (كما سنرى في الفصول الآتية). وهي الجدالات التي أحاطت بها الاستراتيجية العالمية (الأمريكية) للحرب على الإرهاب وتداعياتها واختباراتها لمفاهيم وممارسات الديمقراطية في الشرق الأوسط منذ ٢٠٠١.

الفصل الأول

حالة مراجعة العلم ومفهوم الديمقراطية العالمية من منظورات مقارنة

مقدمة

الإسلام والديمقراطية، الإسلام والتنمية، الإسلام وحقوق الإنسان، الإسلام وصراع الحضارات، الإسلام والإرهاب. . .إلخ، موضوعات أثارت نقاشات أكاديمية وفكرية وسياسية في ظل تطورات عالمية مهمة شهدها الربع الأخير من القرن العشرين، سواء على مستوى السياسات العالمية أو على مستوى مراجعات علم العلاقات الدولية بمنظوراته ومدارسه الفكرية. ومن ثَم اقترنت هذه النقاشات بنقاشات أخرى حول موضوعات أكثر كلية: الإسلام في النظام العالمي الجديد، الإسلام والتغيرات العالمية، الإسلام والعولمة. . .إلخ، إلا أن هذه النقاشات الفكرية والسياسية والأكاديمية لم يتم حسمها بصورة نهائية وتظل تفرض تحدياتها. ولقد اتسمت هذه النقاشات دائماً بأمرين:

الأمر الأول: استدعاء الإسلام في مقابل ظواهر اجتماعية متنوعة مثل الديمقراطية والتنمية وغيرهما، في حين أن المطلوب

هو استدعاء منظور من المرجعية الإسلامية في مقابل المنظورات ذات المرجعيات الأخرى وذلك عند دراسة الظاهرة نفسها أو القضية نفسها. فلقد ظلت الدراسات الدائرة حول الإسلام - وهي دراسات في مجالات العلوم الاجتماعية الحديثة - تدور في فضاء متمايز؛ ليس هو بمجال الدراسات الإسلامية التقليدية، وليس هو بمجال الفكر السياسي المعتاد، فتتعامل مع الإسلام كمجرد متغير أو عامل من العوامل المؤثرة في تَشكل هذه الظواهر وتطوراتها ومسارها.

الأمر الثاني: استدعاء الإسلام إما لاتهامه أو للدفاع عنه أو الاعتذار عنه في ظل خريطة تبدو معقدة ومتداخلة من التيارات الفكرية والسياسية المنسوبة إلى الإسلام. وفي كل الحالات تبدأ الجدالات والنقاشات من خارج دائرة عالم الإسلام (المعرفية أو الجغرافية أو...) وتنتقل إلينا مطالبة إيانا بالمشاركة، فلا يعدو الأمر أن يكون أكثر من رد فعل من جانب المسلمين يعبّر عن استجابة أو تكيّف من جانبهم، ولكنه في كل الأحوال مجرد رد فعل. فلم يشارك المسلمون في تحديد الأجندة والأولويات وإنما كان عليهم أن يشاركوا - فكراً وحركة - في ما يحدّده الغرب من أجندات للسياسات وللأفكار وللنظريات.

فلقد كانت التطورات في المجتمعات الغربية والسياسات الغربية الداخلية والخارجية تولد تحديات لأصحابها. ومن أهم هذه التحديات خلال العقود الأربعة السابقة - على أقل تقدير - تلك المتصلة بالظاهرة الإسلامية بأوسع معانيها، وكان التدبر بشأن هذه التحديات يستثير ليس فقط نقاشات سياسية وفكرية،

ولكن أيضاً مراجعات أكاديمية ونظرية، مثل تلك المتصلة بتجدد صعود الدين وأثره في العلمانية والوضعية.

ولم تكن مراجعات حال علم العلاقات الدولية ـ خلال العقود الثلاثة الماضية ـ إلا جزءاً من هذه الصورة المركبة، وهي المراجعات التي اتسمت أساساً بتجدد صعود الاهتمام بالدين والقيم وباهتزاز الحدود الفاصلة بين الداخلي والخارجي (على مستوى الواقع ومستوى مجالات العلم).

أولاً: حالة مراجعة العلم وخصائص أزمته

وتفاصيل هذه المراجعات ـ على أصعدة الواقع والنظريات والمنظورات ـ إنما تبين ظاهرتين أساسيتين:

الظاهرة الأولى: إن هذه المراجعات هي استجابة من الغرب للتحولات الواقعية، ولكن يتم تصديرها للعالم على أكثر من مستوى، ومن ثَمّ فإن الجدالات المعرفية والنظرية التي تثور على صعيد الدوائر الأكاديمية إنما يتم تصديرها على واحد من شكلين: الشكل **الأول** يتم في إطار ادعاء عالمية العلم ومن ثَم انسياب الجديد من النظريات والمنظورات والمراجعات إلى مراكز أخرى تشارك في النقاش في ظل تبعيتها العلمية وفي ظل أوهام عالمية العلم[1]. الشكل **الثاني** يتم في إطار الاعتراف بتعددية المنظورات الحضارية وأن عالمية العلم لا تتحقق من

(١) أنور عبد الملك، **تغيير العالم**، عالم المعرفة؛ العدد ٩٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥).

دون إسهامات أخرى إلى جانب الإسهامات الغربية[٢].

فبعد أن قطع الجدال حول العولمة ـ مثلاً ـ شوطاً كبيراً في الدوائر الغربية طوال التسعينيات، قفز الاهتمام به في الدوائر العربية في نهاية هذا العقد. وبالمثل بالنسبة إلى النظام العالمي الجديد أو التدخل الإنساني الدولي. . . وهكذا، وها نحن الآن ندخل دائرة ما يسمى بالديمقراطية العالمية (Global Democracy)؛ تلك الدائرة التي تحمل كل تقاطعات الداخلي والخارجي وتعبّر عن مرحلة جديدة من تطور هذه التقاطعات في الدوائر الغربية.

الظاهرة الثانية تمثّلها هذه التقاطعات: كتب روزيناو في مطلع السبعينيات دراسة رائدة في «السياسة المترابطة» (Linkage Politics) حول العلاقة بين الداخلي والخارجي[٣]، وكتب هانريدر في نهاية السبعينيات عن إرهاصات تحوّل الدولة القومية في ظل تأثيرات

---

(٢) انظر على سبيل المثال: مارسيل مارل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة حسن نافعة (بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص٢٣ ـ ٢٤؛

Hedley Bull, "New Directions in the Theory of International Relations," *International Studies,* vol. 14, no. 2 (1975), pp. 282-283; K. J. Holsti, "Along the Road to International Theory," *International Journal,* no. 2 (1984), p. 360; Charles W. Kegley, Jr. and Eugene R. Wittkopf, *World Politics: Trend and Transformations* (New York: St. Martin's Press, 1981), Introduction; S. Smith, "The Self Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory," in: Ken Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (University Park: Pennsylvania State University Press; Cambridge: Polity Press, 1995), and Ole Wæver: "Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms," in: Iver B. Neumann and Ole Wæver, eds., *The Future of International Relations Masters in the Making* (New York: Routledge, 1997), and "The Sociology of Not So International Discipline: American and European developments in International Relations," *International Organization,* vol. 52, no. 4 (Autumn 1998), pp. 687-727.

(٣) James N. Rosenau, *Linkage Politics: Essays on the Convergence of National and International System* (New York: Free Press, 1969).

الخارج[٤]. هذان مجرد نموذجين لبوادر تجدد الاهتمام في نظرية العلاقات الدولية بالعلاقة بين الداخل والخارج، وذلك بعد أن وُضعت الحدود بين فروع علم السياسة، كما سبق ووضعت الحدود بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذلك بالطبع الحدود بين تلك الأخيرة والعلوم الطبيعية وفيما بين أفرع الأخيرة ذاتها. هذه الحدود المتنوعة المستويات على مستوى الواقع والنظرية والفكر كانت نتاج سيادة الحداثة والوضعية والسلوكية في ظل عصر «علمنة العلم» والعلم الخالي من القيم، ذلك العصر الذي جسّدته جهود مدارس المنتصرين في الحربين العالميتين الأولى والثانية خاصة المدرسة الأمريكية، وهي الجهود التي انطلقت من نموذج معرفي علماني[٥].

ولقد تزايد اهتمام علماء نظرية العلاقات الدولية بأبعاد العلاقة بين الداخلي والخارجي عبر الثمانينيات على نحو أفرز الجدال بين الواقعية والداعين إلى منظور جديد[٦]، ثم انفجر

---

(٤) Wolfram F. Hanrieder, "Dissolving International Politics, Reflections on the Nation-State," *American Political Science Review*, no. 4 (1978).

(٥) حول النماذج المعرفية المتقابلة: الوضعي العلماني، والقيمي الإسلامي، وآثارهما على التحيزات في العلوم الاجتماعية، انظر على سبيل المثال:

Abdelwahab M. Elmessiri, ed., *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*, translated by A. El ezabi, Shokry Megahed and A. Seddik Al-Wahy (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), pp. 1-74; Mona Abul Fadel, "Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 11, no.3 (Fall 1994), and Ahmet Davutolu, "The Impact of Alternative Weltanschauungs on Political Theories: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity," (Ph D., Bogazici University, 1990).

(٦) نادية محمود مصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد،» **السياسة الدولية**، العدد ٨٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥).

ذلك الاهتمام وتبلور خلال العقدين السابقين؛ أي في ظلّ آثار نهاية الحرب الباردة وفي ظل العولمة ثم تداعيات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر على حالة العلم؛ حيث شهدت نظرية العلاقات الدولية مراجعات مهمة استدعت آثار هذه التحولات العالمية الثلاثة في التنظير للعلاقات الدولية بما في ذلك اختبار هذه التحولات لمصداقية وفعالية منظورات العلم ونظرياته(٧). ولقد جرت هذه المراجعة تحت تأثير مجموعة التحولات العالمية (التي اختلطت فيها الأسباب (Causes) بالمظاهر (Aspects) بالآثار (Impacts)) التي شهدها العالم مع نهاية الحرب الباردة وفي ظل العولمة وعقب تداعيات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. وهي إما تحولات هيكلية أو تحولات في القوى النظمية أو في العمليات(٨). وكان من أبرز نتائج هذه المراجعات أن علم

---

(٧) حول تطور المنظورات والجدالات بينها حتى نهاية الحرب الباردة، انظر: المصدر نفسه؛ نادية محمود مصطفى، **العلاقات السياسية الدولية: مذكرات مطبوعة** (القاهرة: جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٢)؛ إسماعيل صبري مقلد، **نظريات السياسة الدولية: نظريات القوة** (الكويت: منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٧)، ص٢٥ ـ ٥٥، «أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية»؛

K. J. Holsti, "Along the Road to International Theory," *International Journal,* no. 2 (1984); P. Viotti and M. Kauppi, *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism* (New York: Macmillan, 1993); John Lewis Gaddis, "International Relations Theory and the End of the Cold War," *International Security,* vol. 17, no. 3 (Winter 1992 - 1993); Smith, "The Self Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory," and Steve Smith, "Singing our World into Existence: International Relations Theory and September 11," *International Studies Quarterly,* vol. 48, no. 3 (September 2004), pp. 499-515.

(٨) مروة فكري، «تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)،» إشراف نادية مصطفى (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦).

العلاقات الدولية الذي تأسس منذ ما يقرب من القرن ليكون نظاماً فرعياً (discipline) مستقلاً في نطاق علم السياسة أو ليكون علماً مستقلاً بذاته (يهتم أساساً بالخارجي والدولي)، قد بدأ يشهد أزمة.

ولقد تجسدت هذه الأزمة في عدة ملامح وخصائص من أهمها ما يأتي(٩):

أولاً: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس فوضى نظرية، وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد تسميات كل رافد وفقاً للبعد محل الاهتمام: منهجيّاً أو مضمونيّاً.

ثانياً: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات الدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات (التطورية، والهيكلية، والسلوكية) في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ثالثاً: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد

(٩) نادية محمود مصطفى، «إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن،» ورقة قدمت إلى: حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، شباط/فبراير ٢٠٠٧. وفي: أحمد فؤاد باشا [وآخرون]، **المنهجية الإسلامية** (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، ٢٠١٠)، ج ٢: «خصائص المنظور وأبعاد دراسته»، نسخة باللغة الإنكليزية متاحة على موقع البحث:

<http://www.ccps-egypt.com>.

الحرب الباردة، وما بعد الحداثة، وما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون. فمع انتهاء الحرب الباردة شهد التنظير للعلاقات الدولية مرحلة اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة وأهم القوى المؤثرة فيها. وتبلور السؤال الآتي بوضوح: هل كشف انتهاء الحرب الباردة عن خصائص جديدة، أم أن تراكم خصائص جديدة قد قاد إلى انتهاء الحرب ومن ثم هناك حاجة إلى منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية؟ وكذلك هل أخفقت المنهاجية الوضعية السلوكية على نحو يفرض العودة إلى القيم والفلسفة والتاريخ والاجتماع...؟

رابعاً: اهتزاز الخطوط الفاصلة بين علم العلاقات الدولية وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى، نظراً إلى اتساع نطاقه وحدوده وتعقد أجندة موضوعاته بعد أن تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية وبأنماط جديدة من الفواعل والعمليات، وبعد أن جرت مراجعة منهاجيته أيضاً.

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان: **أولهما**، بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت القضايا والأبعاد العسكرية ـ الأمنية الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور الواقعي، ثم نافستها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. **وثاني** هذه الملامح هو مراجعة المنهج الوضعي ـ السلوكي الإمبريقي الذي رفع شعار «علم خالٍ من القيم» ـ وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم ـ

على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد ـ كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال ـ هو إهمال القيم والتاريخ والفلسفة.

هذا، وكانت القيم ـ إلى جانب غيرها من الأبعاد ـ محوراً أساسياً من محاور الجدال الثاني الكبير في تاريخ العلم، أي الجدال بين السلوكية والتقليدية. كما أضحى الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية خلال سيادة المنظور السلوكي وفي ظل الوضعية العلمانية موضع نقد مهم في مرحلة ما بعد السلوكية، ثم تبلور هذا النقد في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الازدواجية الناجمة عن هذا الفصل.

وبقدر ما شهدت ساحة العلم جدالاً حول القيم تبلورت أيضاً جدالات حول أمرين: من ناحيةٍ هل حدث تحول في منظورات دراسة العلاقات الدولية نظراً إلى بروز دور الدين والثقافة على مستوى التنظير والواقع؟ وهل المتغيرات الثقافية والدينية هي متغيرات مستقلة أم تابعة؟ ومن ناحيةٍ أخرى هل الاختلافات بين الثقافات والأديان لا بد من أن تقود إلى صراعات؟ وما تأثيرها في استقرار العالم وأمنه وسلامه؟ وما أنماط العلاقات بين الأديان والثقافات وبين المصالح وتوازنات القوى؟

خلاصة القول: إن استمرار الجدالات وعمقها وامتدادها (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين ليبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية ما زالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن «إعادة تعريف السياسي»، وأن المدخل القيمي

والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيداً عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي) كما ساهمت في إعادة تحديد نطاق موضوعات العلم ليتسع لموضوعات جديدة[١٠].

وبعبارة أخرى، أمور ثلاثة كانت محل مراجعة؛ **من ناحية**: حدود (Boundaries) العلم من حيث علاقته بالعلوم السياسية الأخرى وكذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة[١١] **ومن ناحية ثانية** نطاق (Scope) العلم في مضمونه وأجندة قضاياه، ومن ثم العلاقة بين السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي وكذلك الفواعل ومستويات تحليله للعلاقة بين الفرد والجماعة والدولة والعالم، **ومن ناحية ثالثة**: منهاجية العلم أي أدوات وأساليب دراساته والفلسفات الكامنة وراء كلٍ منها (العلاقة بين الوضعية والمعيارية)[١٢].

---

(١٠) مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السايسية ٢٠٠٨ ـ ٢٠١٠)، إشراف علمي وتقديم نادية مصطفى؛ مراجعة وتحرير أميرة أبو سمرة (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠١١).

(١١) **المنظور البيني والعلاقات البينية في علم السياسة: إعادة نظر وقراءة جديدة (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية للعام الجامعي ٢٠١٠ ـ ٢٠١١)**، تقديم إكرام بدر الدين؛ إشراف علمي نادية مصطفى؛ تحرير أميمة عبود (القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٢).

(١٢) نادية مصطفى [وآخرون]، محررون، **القيم في الظاهرة الاجتماعية** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٢).

ثانياً: أجندة القضايا واختبار الجدالات: استدعاء قضية الديمقراطية

وإذا كان الجدال بين المنظورات يمثل مستوى عاماً من المراجعات إلا أن مستوى آخر من المراجعات النظرية قد تبلور حول مجالات محددة وقضايا بعينها (إذا ما انطلقنا من مضمون وأجندة العلم) استدعت جميعها إشكالية العلاقة بين الداخل والخارج، فكانت هذه القضايا المعينة بمثابة ساحة لاختبار تلك الجدالات الكبيرة التي شهدها علم العلاقات الدولية. ومن أهم هذه القضايا الأمن، والسيادة، والتدخل الدولي... إلخ. وبقدر ما استدعت كل منها قضية الديمقراطية، فإن منطلقها لم يكن بالطبع «نظرية الديمقراطية» وما تركته عليها التحولات العالمية من آثار، ولكن كان منطلقها هو كيف تؤثر الديمقراطية (حضوراً أو غياباً) في حالة العلاقات الدولية بمستوياتها المختلفة: السياسة الخارجية، العلاقات الثنائية، النظام الدولي.

وهذا الاستدعاء لقضية الديمقراطية في دراسات نظرية العلاقات الدولية كان مرتكزاً أساسياً من مرتكزات الدعوة إلى مراجعة العلاقة بين: نظرية العلاقات الدولية ونظرية النظم السياسية والسياسات المقارنة من ناحية، والنظرية السياسية من ناحية أخرى ومن ثَم اهتزت الحدود الفاصلة بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية. ولذا؛ فكان من أهم نتائج المراجعات ذلك التنظير تحت عنوان (International Political Theory)[١٣]، وهو التنظير الذي عكس أيضاً تجدد الاهتمام بكل

(١٣) انظر على سبيل المثال:

=

من الفكر والفلسفة من ناحية والنظرية الاجتماعية من ناحية أخرى(١٤).

ولذا؛ فإن موضوع النظام العالمي (World Order and World System) من ناحية، والديمقراطية من ناحية أخرى وإن كانا يمثلان اثنين من أقدم موضوعات كل من نظرية العلاقات الدولية والنظرية السياسية على التوالي، إلا أنهما أصبحا حالياً من أكثر الموضوعات إثارة للمناقشات السياسية والأكاديمية على حد سواء، وعلى النحو الذي أضحى يربط بينهما بقوة. فإن أزمة النظام العالمي في ظل العولمة وما بعد القطبية الثنائية وما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر من ناحية، وأزمة الديمقراطية الليبرالية وأزمة النظام الرأسمالي وأزمة المجتمعات الحداثية من ناحية أخرى بمثابة وجهين لعملة واحدة تدور حولهما المراجعات المختلفة(١٥)، وعلى نحو يبين من جديد أمرين:

Robert Jackson, "Is there a Classical International Theory?," in: Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski, eds., *International Theory: Positivism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(١٤) انظر على سبيل المثال:

Chris Brown, Terry Nardin and Nicholas Rengger, *International Relations in Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Fred Parkinson, *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills: Sage Publications, 1977), and Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics,* Cambridge Studies in International Relations; 67 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(١٥) David Held, *Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1997), pp. 1-29, and Anthony McGrew, "Democracy Beyond Borders?," in: David Held and Anthony McGrew, eds., *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (Cambridge: Polity Press, 2001), pp. 405-420.

الأمر **الأول**؛ أن هناك حاجة لإسهامات معرفية وفكرية ونظرية جديدة من شأنها أن تساعد في حل أزمة الغرب بعد أن تأكد أنه لا علاج لأزمته من داخله فقط وذلك استكمالاً لمسار التكيفات المتراكمة عبر القرون التي مر بها تاريخ النهضة الغربية الحديثة(١٦).

الأمر **الثاني**؛ أنه لم يعد مقبولاً ذلك الفصل بين نظرية العلاقات الدولية والنظرية السياسية، ومن ثَم برزت أهمية النظرية السياسية الدولية التي تقيد الروابط بين الداخلي والخارجي، ولكن على نحو يبرز أيضاً صعود الأبعاد القيمية إلى جانب الوضعية، حيث إن «النظريات البنائية والنظريات النقدية التي قدمت انتقاداتها للنظريات الواقعية والوضعية التقليدية لم تقدم جديداً في مجال مستويات التحليل ووحداته وفواعله أو أجندة القضايا فقط، ولكن قدمت جديداً في الأبعاد المنهاجية أيضاً»، وخاصة من حيث تجدد الاهتمام بالقيم. ولهذا فإنه في ظل هذه الحالة نلحظ (على سبيل المثال) كيف تبلورت الروابط بين دراسة الحكم الجيد الرشيد (Good Governance)، ودراسة المجتمع العالمي (World Community)، والجماعة العالمية (World Society)(١٧)، وهم جميعاً بمثابة انقلاب على الموضوعات التي سيطرت على دراسات منظورات الدولة القومية والنظام الدولي.

ثم يأتي مفهوم الديمقراطية العالمية كساحة أخرى من ساحات اختبار نقاشات المنظورات المتقابلة الغربية في ما بينها

---

(١٦) Ahmet Davutoglu, *Civilizational Transformation and the Muslim World* (Kuala Lumpour: Mahir Publications, 1994).

(١٧) Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma,* Routledge Research in Transnationalism; book 2 ([USA; Canada]: Routledge, 2001).

ومنظورات صراعات القوى التقليدية وغيرها، ويستدعينا نحن أصحاب المنظورات غير الغربية للمشاركة.

وحيث إن الحوكمة ـ الداخلية والخارجية، تستدعي فن الحكم وقيمه وكيفية تفعيله مجتمعياً بواسطة القوة الرخوة (Soft Power) وليس مجرد علاقات القوى التقليدية التي تستند إلى القوة الصلدة (Hard Power) على صعيد مؤسسات السلطة التقليدية، فإن الديمقراطية العالمية التي تنبثق عن الحوكمة العالمية (Global Governance) هي أيضاً مفهوم ذو أبعاد قيمية واضحة. وهو ما يطرح كل إشكاليات الخصوصية والعالمية، مثله في ذلك مثل سيل المفاهيم التي أضحت مقترنة بصفة الـ «global» كالأخلاق والقيم العالمية أو الاقتصاد العالمي...إلخ.

إذاً، كيف اقتربت نظرية الديمقراطية بمدارسها المختلفة من الديمقراطية العالمية؟ وهل اقتربت نظرية العلاقات الدولية من قضية الديمقراطية العالمية؟ سؤالان يمثلان وجهَيْ عملة يتناولها **الجزء الأول** من الدراسة في محاولة للبحث في أمور محددة، تعكس أهداف هذه الدراسة وتمهد لتقديم رؤيتها من منظور حضارى إسلامي للعلاقات الدولية من واقع **قراءة نقدية** للأدبيات الغربية التي تعاملت مع موضوع الديمقراطية العالمية، **وهذه الأمور هي**:

من **ناحية**؛ هل اهتزت الحدود الفاصلة بين النظريتين (النظرية السياسية، ونظرية العلاقات الدولية) عند التعامل مع الديمقراطية العالمية باعتبارها مجالاً يجسد امتزاج الداخل والخارج، وبحيث أضحت **الديمقراطية العالمية تعبر بالفعل عن مجال بيني حقيقي أم ستظل الديمقراطية العالمية** إما مجرد

استدعاء لتأثيرات الخارج في الديمقراطية الليبرالية الغربية في مرحلة جديدة من مراحل تطورها أو مجرد استدعاء للحديث القديم الجديد عن إصلاح النظام العالمي أو الحكومة العالمية؟

ومن ناحية ثانية: هل هناك توافق بين «المنظورات الغربية» على «المفهوم» من حيث نطاقه ومضمونه وآليات تفعيله ومجالات تأثيره الداخلية والخارجية؟ وما مداخل الاقتراب من المفهوم؟ فهل يكون الاقتراب من نظرية الديمقراطية أم من نظرية النظام العالمي؟

ومن ناحية ثالثة: أين الآخر «غير الغربي» في خرائط التنظير حول الديمقراطية العالمية، فباعتبارها مجالاً كونياً أو عالمياً (بحكم المصطلح) لا بد من أن يستدعي هذا التنظير «الآخر» أم ستظل جدالات الديمقراطية العالمية تحمل مجرد خطابات «ليبرالية» مدعية «العالمية»؟ وبعبارة أخرى هل قضية الديمقراطية العالمية التي نسعى إلى بناء مفهومها هي قضية «عالمية» بالفعل لدى المنظرين لها؟ وما معنى «العالمية» هذه؟ أم ستظل مجرد تعبير آخر من تعبيرات الاهتمام المتكرر عبر نصف القرن الماضي بتطوير نظرية الديمقراطية لاعتبارات تتصل «بالداخل» في الغرب بالأساس أي في الدول والنظم والمجتمعات الصناعية الرأسمالية الديمقراطية؟

ومن ناحية رابعة وأخيرة: هل نحن في حاجة إلى إعادة التفكير في المفهوم (re-conceptualization) أم إلى إعادة تعريفه (redefine)، في ضوء خصائص حالة طرحه في الأدبيات؟ وكيف وما هو المفهوم المقارن أو البديل من واقع رؤية حضارية

إسلامية عن الديمقراطية أولاً، وعن الرؤية للعالم وكيفية إصلاحه وأهداف هذا الإصلاح ثانياً؟

ومن ثَم فإن **الفصل الثاني** يأتي تحت عنوان:

«لماذا نحتاج إلى إعادة التفكير في الديمقراطية العالمية؟»

في حين سيأتي **الفصل الثالث** تحت عنوان:

«هل يتناول الجدل حول الإسلام والديمقراطية أبعاداً عالمية؟»

فبقدر ما بدأتُ إعداد الدراسة من مراجعة واقع أدبيات الديمقراطية العالمية ـ وهي في مجموعها نتاج الدوائر الأكاديمية الغربية ـ برؤية نقدية مقارنة تراكمية تسعى إلى تحديد ملامح حالة المفهوم، يظل جانب آخر من الأدبيات في حاجة إلى رسم خرائطه وبيان مدى اقترابه من إشكالية العلاقة بين الأبعاد الداخلية والخارجية في قضية الديمقراطية. وهذا الجانب هو الذي يقدم التنظير ـ سواء من الغرب أو من العالم الإسلامي ـ عن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. وهذه قضية قديمة جديدة أفرزت جدالات مستمرة ومتراكمة حولها شاركت فيها اتجاهات فكرية وسياسية مختلفة، مستدعية الأصول والتاريخ والفكر والفلسفة والقانون والاجتماع، على نحو جعل من هذا الموضوع مجالاً دراسياً متميزاً يلحق بمجالات أخرى حازت اهتمام الدراسات الإسلامية أو الدراسات الاجتماعية الحديثة التي تهتم بدور الإسلام وتأثيره في الظواهر الاجتماعية: من قبيل التنمية، وحقوق الإنسان، والحرب والسلام، والديمقراطية بالطبع.

ولعلي في هذا الفصل الثاني لن أقدم جديداً، ولكني أسعى من وراء ذلك إلى بيان أنه إذا كانت حالة التنظير حول الديمقراطية العالمية (من دون استدعاء إسلام أو مسلمين) تطرح أسئلة، فإن حالة استدعاء الديمقراطية من منظور الإسلام والمسلمين تطرح المزيد من الأسئلة والإشكاليات الخاصة بموضوعنا هذا.

ولذا يسعى الفصل الثالث إلى مجرد رسم خرائط اتجاهات الجدل حول هذه العلاقة، ولكن على نحو يقدم إجابات عن الأسئلة الآتية:

أولاً: ما نمط الاختلاف بين المدارس والاتجاهات الفكرية الإسلامية حول العلاقة بين الديمقراطية والإسلام؟ وما محك هذا الاختلاف: نظم الحكم الداخلية أم تقسيم المعمورة وحالة العالم وكيفية إدارتها وإصلاحها؟ وما أسباب هذه الاختلافات؟

ثانياً: هل الأدبيات الإسلامية عن السلطة بصفة عامة والحكم في الإسلام - هل تستدعي «الخارج» - أي البعد الدولي - أو تستدعي الإطار الدولي المحيط؟ وهل تتزايد درجة الاستدعاء وطبيعته في الأدبيات المعاصرة مقارنة بتراث الفكر السياسي الإسلامي؟

ثالثاً: ما نمط الربط بين الداخلي والخارجي في الرؤى الإسلامية عن وضع الديمقراطية في النظام الدولي الراهن، سواء على مستوى السياسات والحركة أو على مستوى الفكر والنظرية؟

وتسعى الدراسة بالجمع بين الجزأين الأول والثاني فيها إلى بيان أن طرح قضية الديمقراطية ـ داخلياً وعالمياً ـ في الأدبيات الغربية المتخصصة ـ سواء من منظور ليبرالي أو واقعي أو ماركسي أو نقدي أو بنائي ـ ليس هو الطرح الوحيد حول الديمقراطية؛ فإن المنظورات «الحضارية» ذات الجذور المعرفية والفكرية والفلسفية في تاريخ فكر الخبرة الغربية ومؤسساتها ليست هي الطرح الوحيد الممكن عن الديمقراطية. وإذا كانت الأطروحات الإسلامية بهذا الصدد ما زالت أسيرة «الدراسات الإسلامية» أو «دراسات الشرق الأوسط» أو على أقصى تقدير أسيرة دراسات اجتماعية حديثة تهتم بأثر الإسلام كمتغير من متغيرات أخرى في الظواهر الاجتماعية (التاريخية والمعاصرة)، كذلك إذا كانت إسهامات الفكر الإسلامي بهذا الصدد ما زالت أسيرة مدخل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إلا أن الحاضر الغائب هو رؤية حضارية إسلامية مقارنة مع رؤى حضارية غربية على صعيد العلم الاجتماعي الحديث محل الاهتمام، سواء كان في مجال النظرية السياسية أم النظم المقارنة أم العلاقات الدولية.

وبقدر ما تسعى هذه الدراسة تقديم تلك الرؤية من داخل علم العلاقات الدولية بقدر ما يمكنها ألا تهمل تحديد الرؤى الغربية التي تتقاسم معها بعض الملامح والتوجهات من ناحية، وكذلك بعض الجهود السابقة التي قدمت اجتهادات من داخل علم السياسة في مجالات متصلة مباشرة بمراجعات الديمقراطية أو في مجالات قريبة الصلة منها، سواء في مجال العلاقات الدولية أو النظم المقارنة أو النظرية السياسية كذلك.

ومن ثَمّ فإنّ **الفصل الرابع** من الدراسة يأتي تحت عنوان:

تغيير عالمي من أجل عدالة إنسانية: من منظور حضاري إسلامي

هذا الفصل الرابع يقدم رؤية حضارية تحاول أن تتجاوز ثنائيات الغربي ـ الإسلامي، النظرية ـ الفكر، الواقع ـ القيم. وهي تنبني على ما تم تحديده من أبعاد النقد الموجه إلى فكر الديمقراطية العالمية ومن داخل المنظورات الغربية ذاتها، وهو النقد الموجه أساساً إلى الرؤية الليبرالية من روافد المدرسة النقدية والمدرسة البنائية. ويهدف هذا الجزء إلى بيان إسهام جهود سابقة في تقديم رؤى نقدية من منظور حضاري إسلامي، سواء من داخل النظرية السياسية بصفة عامة أو نظرية الديمقراطية بصفة خاصة.

وأخيراً يصل الفصل الرابع إلى تقديم رؤية حضارية مقارنة من داخل علم العلاقات الدولية ومن منظور حضاري إسلامي أيضاً، وهي رؤية وإن كانت تكتسب ذاتيتها من مرجعيتها إلا أنها لا تتمكن من بيان خصوصيتها من دون مقارنة مع رؤى أخرى تنبثق من منظورات حضارية أخرى، ولذا فتقدم هذه الرؤية طرحاً عن العدالة الإنسانية كغاية لتغيير عالمي انطلاقاً من منظور حضاري إسلامي.

والمقصود هنا بمنظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية ما يأتي:

إن منظوراً إسلامياً لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة، وترجع خصوصية هذه الطبيعة إلى تميز مصادره

وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميز الذي يرجع بدوره إلى اختلاف طبيعة النسق المعرفي.

هذا، وتنعكس هذه الطبيعة القيمية الخاصة بدرجة كبيرة على منهجية المنظور وأدواته وعلى افتراضات المنظور ومقولاته حول الأبعاد الأساسية لدراسة العلاقات الدولية: أصل العلاقات ومحركها، الفواعل ووحدات التحليل ومستوياته، نمط قضايا العلاقات الدولية وتفاعلاتها محل الاهتمام، نمط التفاعلات، العلاقة بين الداخلي والخارجي وبين المادي وغير المادي في تفسير الأحداث والتطورات. وهو يمثل تراكماً مقارناً في الحقل، تتحقق من خلاله مشاركة الخبرة الإسلامية بكل مستوياتها: المعرفية، والتأصيلية، والفكرية والتاريخية من ناحية، كما يقدم هذا المنظور أيضاً محاولة لعلاج أزمة مدخل المنظورات في علم العلاقات الدولية من ناحية أخرى، وهي الأزمة السابقة الإشارة إلى خصائصها التي تُبين:

• التغير المستمر في المنظورات مع التغير المستمر والمعقد في الواقع الدولي بدعوى الاستجابة لمتطلبات دراسة هذا التغير والتأثير في مساره، وهو الأمر الذي أدى إلى فوضى المنظورات المتنافسة والمتقابلة وعلى نحو دفع إلى التساؤل عن عواقب افتقاد الثابت: وهل هي منظورات لجوانب مختلفة من عالم واحد أم هي رؤى عن عوالم مختلفة؟ وهل يخدم هذا التغير أهدافاً حركية للقوى المهيمنة سياسياً وفكرياً ونظرياً؟ أي لماذا هذا المسار في التحول من أولوية السياسي ـ العسكري إلى الثقافي الحضاري مروراً بالاقتصادي؟

• مشكلات الاستقطاب الثنائي للمنهاجية بين العلمي والقيمي، ومن ثَم بروز الدعوات التوفيقية أو الوسطية حول إمكانيات الدراسة العلمية من دون استبعاد القيم والثقافة (أو الذاتية بصفة عامة) ومن ثَم الحديث عن الواقعية ـ القيمية أو القيمية الواقعية أو المثالية ـ الواقعية.

• انتقاد الجزئية والاختزالية عند تناول الظاهرة الدولية المعقدة والمركبة سواء بالتركيز على الأبعاد العسكرية ـ أو الاقتصادية أو الثقافية أو بالتركيز على الأبعاد المادية من دون غيرها، وهو الأمر الذي يحول دون الفهم العميق والدقيق للتحولات الجارية والمستقبلية، ومن ثَم الحاجة إلى رؤية كلية تستدعي بالضرورة إسقاط الحدود بين علم العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وتفعيل التعاون البيني.

• وأخيراً هذا التأرجح بين أولوية صراع القوى والمصالح والحروب وبين أولويات آليات الاعتماد المتبادل أو تجانس المصالح من دون بيان منظومة أو نسق هذه العمليات والعلاقات بينها.

• إشكالية الاستقطاب بين الداخلي والخارجي أو إسقاط الحدود الفاصلة بينهما.

إن منظوراً حضارياً إسلامياً يقدم سبيلاً إلى رؤية كلية للظاهرة الدولية تجمع بين الأجزاء، وبين المادي وغير المادي، وبين الداخلي والخارجي، وبين العقلانية والقيمية، ومن ثَم فهو سبيل إلى رؤية كلية عن المحتوى والمنهاجية، يتجاوز كل هذه الثنائيات السابقة الإشارة إليها.

خلاصة القول:

إن المشاركة في بناء مفهوم الديمقراطية العالمية من منظور إسلامي حضاري مقارن إنما يقوم على عدة خطوات منهاجية:

- تمهيد لحالة المفهوم في المنظورات الغربية المقارنة لبيان الإطار العام والسياق العام الذي ينبثق عنه، وأهم خصائص وملامح هذا المفهوم في المنظورات المقارنة.

- إعادة طرح الأسئلة بما يتناسب وواقع الدائرة الحضارية الإسلامية وأهدافها من وراء الديمقراطية العالمية مع بيان المعوقات أمام المشاركة من هذه الدائرة في بناء هذا المفهوم، بل الحاجة إلى إعطاء الأولوية لمفاهيم أخرى.

فإنه من الضروري أن نتساءل بوضوح ونقدم إجابة أكثر وضوحاً، من جانبنا ومن منطلق رؤيتنا: أليس الحديث عن الديمقراطية العالمية في الأدبيات الغربية منذ ما يزيد عن العقد هو حلقة جديدة من حلقات الجدالات التي تتكرر عبر مراحل تطور العلاقات الدولية وتستدعي في كل مرحلة منها ما يبدو أنه جديد، في حين أنه لا يمثل إلا مجرد مدخل آخر من مداخل الجدالات؟ فلم يكن استدعاء الديمقراطية العالمية إلا الطبعة الجديدة من الحديث المعتاد عبر قرن من عمر العلم، ومن قبله عن شكل نظام العالم الذي يحقق الاستقرار والأمن والسلام، **ولكن لمن؟** وفي ظل أية معطيات، وما وضع غير الغرب في هذه التصورات؟ فهل المرحلة الراهنة من حديث الديمقراطية العالمية التي اقترنت بتعددية المنظورات، ونقد عالمية العلم ونقد توجهات الهيمنة، وإبقاء الأوضاع العالمية على ما هي عليه، بل

الحفاظ عليها لصالح الغرب أساساً، هل هذا الحديث يأتي بجديد يسمح بالفعل بالأمل في علم عالمي للعلاقات الدولية أو نظرية سياسية دولية ـ ذات أبعاد عالمية حقيقية، تشترك في بناء مفاهيمها منظورات حضارية مقارنة، وتكون منطلقاً لتغيير عالمي، فإن عالمية العلم والعالمية في الساحة الدولية وجهان لعملة واحدة[(١٨)]؟

وبعبارة أخيرة، إن هيكل هذا الجزء من الدراسة ابتداءً من الفصل الثاني وصولاً إلى الرابع إنما ينطلق من تقديم رؤية نقدية مقارنة أولاً (الجزأين الأول والثاني) سواء للأدبيات الغربية أو الأدبيات الإسلامية، وصولاً إلى تقديم رؤية بنائية تراكمية من منظور حضاري إسلامي (الفصل الرابع)، تمثل استجابة للتحديات التي تبرزها الرؤية النقدية وإن كانت تواجه هذه الرؤية البنائية في حدّ ذاتها معوقات أمام كامل إسهامها في بناء مفاهيم مثل الديمقراطية العالمية. وتظل الثورات والثورات المضادة العربية ساحة لاختبار التغيرات الهيكلية والمفاهيمية (كما سيتضح من الخاتمة).

---

(١٨) من أحدث الدراسات الأكاديمية الجادة التي تمثل إضافة في المكتبة العربية في هذا المجال، وتقوم على أساس المقارنة بين الغربي والإسلامي، انظر: أميرة أبو سمرة، "مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية، " (أطروحة دكتوراه، إشراف نادية مصطفى، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٤).

الفصل الثاني

لماذا هناك حاجة إلى إعادة التفكير في الديمقراطية العالمية؟

مقدمة

كانت القراءة في الأدبيات الغربية المنشورة تحت عنوان الديمقراطية العالمية (Global Democracy) أو ما يتصل بها من عناوين فرعية بمثابة طريق ذي اتجاهين وبناء ذي مستويين، الأمر الذي جعلني أَخْلُص إلى أنه ليس هناك توافق على «مفهوم الديمقراطية العالمية»، وأنه محل جدل يشخصه الطريق ذو الاتجاهين ويفسره البناء ذو المستويين.

ويتمثل الطريق ذو الاتجاهين في الآتي:

اتجاه يتحدث عن عولمة الديمقراطية واتجاه يتحدث عن عولمة ديمقراطية أو دمقرطة العولمة. والاتجاه **الأول** يطرح ما تمثله العولمة من تحديات للديمقراطية داخلياً؛ أي في دول ديمقراطية، والاتجاه **الثاني** يطرح ما تمثله العولمة من تحديات لدمقرطة العالم؛ أي نشر الديمقراطية في عالم غير ديمقراطي، أي وبقول آخر، هذا الطريق ذو الاتجاهين يجمع بين حديث عن تأثير قوى خارجية وعالمية في المؤسسات والعمليات الداخلية

للديمقراطية، وبين حديث عن الحاجة إلى مؤسسات وعمليات ديمقراطية لإصلاح العالم وإدارته على نحو ديمقراطي(١).

وبعبارة أخرى، ففي حين يطرح بعض الدعوة إلى بناء الحوكمة الديمقراطية للشؤون الكونية (Democratic Governance of Global Affairs)، ويرى أن هذا يتطلب إما تكييف الأنماط والنماذج التقليدية للديمقراطية مع متطلبات القضايا والشؤون العالمية، أو أن التغيرات العالمية المتلاحقة والمتسارعة تتطلب أن يعاد تشكيل مفاهيم الديمقراطية ذاتها وصياغتها بطريقة أساسية(٢)، يطرح بعض آخر تساؤلاً مفاده: «هل العالم هو الذي يحتاج إلى إعادة تشكيل وصياغة ليصبح أكثر ديمقراطية؟».

وهكذا فإن الطريق ذا الاتجاهين يجسد في الواقع إشكالية مهمة: أيهما السبب وأيهما النتيجة: **نظام عالمي جديد** ينعكس على تغيير الأوضاع الداخلية والإقليمية على نحو يدعم فرص الديمقراطية، أم **شكل جديد من الديمقراطية** استجابة لتحديات العولمة ولإحداث تغيير عالمي ديمقراطي؟

إن هذا الطريق ذا الاتجاهين يرشد إلى أن منطلقات معالجة «الامتزاج بين الداخلي والخارجي في مجال العلاقة بين العولمة والديمقراطية» لا تقود إلى امتزاج فعلي في المعالجة؛ حيث إن الأمر ما زال يفرض إما الانطلاق من الديمقراطية في الداخل للبحث في تأثرها بالخارج، أو الانطلاق من الخارج والبحث

---

(١) Ronaldo Munck and Barry K. Gills, "Preface," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* no. 581 (May 2002).

(٢) Building Global Democracy Project, Program Prospectus, January 2008, the Concept Paper of Project 1: "Conceptualizing Global Democracy," p. 10.

في كيفية نقل الديمقراطية إليه، وفي الحالتين هناك افتراض كامن أو صريح أن الديمقراطيات (وخاصة الليبرالية) تواجه تحديات وتأثيرات تتطلب مراجعتها بطريقة منظمة في مرحلة جديدة من مراحل تطور التنظير للديمقراطية الليبرالية[٣]، في الوقت نفسه الذي تدعي فيه المنظومة الليبرالية ضرورة نشر قيمها عالمياً ليتحقق السلام الديمقراطي.

إن رصد هذين الاتجاهين في الكتابات التي تعاملت مع الديمقراطية العالمية لم يرشد إلى غياب الامتزاج الحقيقي بين الداخلي والخارجي في مجال العلاقة بين العولمة والديمقراطية فحسب، وإنما أيضاً إلى غياب التوافق حول مفهوم الديمقراطية العالمية في الأساس.

والمحك في التمييز بين اتجاهَي الطريق ليس هو تطبيق الديمقراطية من عدمها ـ داخلياً أو عالمياً ـ ولكن المحك هو طبيعة هذه الديمقراطية وفلسفتها على الصعيد الداخلي، وذلك في ظل ما أضحت تواجهه الدول القومية من تحديات العولمة، مقارنة بحالة الديمقراطية في العصر الذهبي للدولة القومية والسيادة القومية والمصالح القومية.

وإذا كانت أدبيات الديمقراطية العالمية تتوزع بين اتجاهين في معالجتها للمفهوم وبنائه، إلا أن البِناء كان له مستويان، كما كانت له مداخل ورؤى متعددة. وهذان المستويان يقدمان الإجابة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة العامة.

---

(٣) David Held, *Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1997).

المستوى الأول: مستوى الأسس المعرفية والفلسفية والأنطولوجية لمحتوى أدبيات الديمقراطية العالمية، ودرجة ما بها من جديد أو قديم ولكن في ثوب جديد؛ وبعبارة أخرى كيف تتكلم هذه الأدبيات عن الديمقراطية كمفهوم كوني وعملية عالمية، ومن ثَم عن عولمة الديمقراطية كفلسفة وإجراءات من خلال فواعل جديدة ووفق أجندة قضايا جديدة.

المستوى الثاني: مستوى فلسفة الديمقراطية العالمية وغاياتها؛ غاية هذه العولمة الديمقراطية (لماذا؟) هل للتغيير العالمي أو إصلاح النظام العالمي (مستوى كلي) أم لتحقيق السلام ومنع الحروب ولدفع عملية التنمية (مستوى جزئي)؟ ولصالح من؟ وأين «ما بعد الغرب» في هذه التحليلات؟ هل تفرد له كل المنظورات مكاناً ظاهراً، سواء كموضوع لتفاعلات العولمة وآثارها في الديمقراطيات الناشئة والناقلة عن خبرة ديمقراطية الغرب أم كفواعل تقليدية أو جديدة؟

أولاً: مستوى الجدالات حول الديمقراطية العالمية: أبعاد الجدل ومضمونه[٤]

إن المنطلق في الحديث عن وضع الديمقراطية العالمية في نظرية العلاقات الدولية هو رسم خريطة التحولات العالمية التي مارست تأثيراتها إما على درجة ديمقراطية النظام العالمي أو على ديمقراطيات الدول القومية، وهي التحولات التي أفرزت عدداً

(٤) قامت أ. أميرة أبو سمرة، المدرسّة المساعدة بقسم العلوم السياسية، (مشكورة) بتوثيق المادة العلمية لهذا الجزء من الدراسة وإعداد تقرير أولي عن مراجعة الأدبيات.

من المسائل التي دارت حولها الجدالات بين منظورات العلاقات الدولية، فيحرك البحث في مفهوم الديمقراطية العالمية بوجه عام ذلك الاعتقاد بأننا أصبحنا نعيش في عالم مختلف عن عالم وستفاليا، وأن اختلافه يرتبط في جزء كبير منه بتحول يلحق بمفهوم سيادة الدول. وهو عالم يشهد توليفات جديدة من: الفاعلين الدوليين، وقضايا جديدة، وتفاعلات عبر قومية جديدة، حتى هيكل النظام ذاته له صبغة جديدة، فنحن أمام نظام دولي يجمع بين قطبية أحادية (عسكرية ـ أمريكية) وبين تعددية قطبية محدودة (اقتصادية ـ صينية ويابانية وأوروبية) وبين تعددية قطبية غير محدودة (فعندما يتعلق الأمر بقضايا، مثل: الجريمة الدولية والأمراض عابرة الحدود والبيئة ـ بدرجة أو بأخرى ـ يبدو أن أنصبة الدول من القوة تتقارب أو تكاد).

فالعالم يشهد اتصالاً متزايداً بين وحدات النظام الدولي على تنوعها مع احتفاظ هذه الوحدات إلى حد بعيد باختلافها من حيث السمات الثقافية والاقتصادية والسياسية.

وفي مواجهة هذا الاتصال المتزايد بين وحدات النظام الدولي في ظلّ دوام حالة التنوع والاختلاف ارتفع عدد التشريعات الدولية في مجالات عديدة وكثير من هذه التشريعات أصبح قادراً على التأثير في سلوك الأفراد والشركات والدول، سواء بشكل مباشر أم بشكل غير مباشر من خلال التأثير في التشريعات الوطنية.

ووضع النظام الدولي على هذا النحو بات يرشد بعضاً إلى أن كثيراً من السياسات المؤثرة في حياة الأفراد صارت تتقرر

بمنأى عن إرادات الأطراف الذين يتأثرون بها، فهي سياسات تفتقر إلى الإجراءات الديمقراطية التي تكسبها الشرعية(٥).

وهي الحالة التي دفعت بعضٌ إلى الحديث عن «عجز ديمقراطي» على المستوى الدولي (democratic deficit at the international level).

وهو عجز له عدة مظاهر، كان من بينها ما رصده ستيف شارنوفيتز (Steve Charnovitz) من:

١ ـ أن المنظمات الدولية لا تتم إدارتها بشكل ديمقراطي في مواجهة الدول الأعضاء فيها.

٢ ـ وأن القوانين والاتفاقات الدولية لا تلزم الدول بالديمقراطية (mandate democracy within each state)، ومن ثَم فإن الحكومات المشاركة في المنظمات الدولية لا تعبر بالضرورة كلها عن رغبات شعوبها.

٣ ـ وأن المنظمات الدولية لا تتم إدارتها بشكل ديمقراطي في مواجهة الشعوب، فهي بالأساس منظمات حكومات. إن هذه المشاركة غالباً ما تظل بالأساس محصورة في نطاق التشاور وإبداء الرأي، أي في حدود التأثير في صنع القرار وليس المشاركة في اتخاذه(٦).

---

(٥) Joshua Cohen and Charles F. Sabel, "Global Democracy?," *International Law and Politics*, vol. 37 (November 2006).

(٦) Steve Charnovitz, "Globalization and Governance: The Prospects for Democracy," *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 10, no. 1 (Winter 2003), pp. 47-48.

من هنا رأى بعضٌ أن العالم، وإن كان يفتقر إلى الحكومة العالمية الموحدة، فهو لا يفتقر إلى الحوكمة، وأنه «لا بديل ديمقراطياً للحوكمة الديمقراطية» (there is no democratic alternative to global democracy)[(٧)].

لكن إذا كان من الطبيعي أن تفرض علينا هذه الأوضاع الجديدة تساؤلات جديدة حول كيفية إدارة التفاعلات في هذا النظام العالمي المعولم المختلف، فهل هذه الأوضاع الجديدة تعني احتياجنا إلى تنظيم جديد لهذا العالم؟ (هل هذه الأوضاع الجديدة تعني بالفعل وجود شكل من أشكال التنظيم الجديد للعالم الذي هو بحاجة إلى أن يكشف عنه؟)، فإذا كانت الإجابة بنعم فهل الديمقراطية العالمية هي الشكل الأمثل لهذا التنظيم الجديد للعالم؟ فإذا كانت الإجابة بنعم مرة أخرى، فكيف تتحقق الديمقراطية العالمية؟

إن القراءة السريعة لعدد من الأدبيات الغربية حول «الديمقراطية العالمية» تكشف عن مشكلتين أساسيتين:

المشكلة **الأولى** هي التشتت والتشعب اللذان يعبران عن كل ما في المدارس الغربية من اختلاف وتناقض في المنطلقات والمقولات والتصورات حول العالم بأبعاده الإمبريقية والقيمية على نحو يوحي بغياب أي اتفاق حول معنى الديمقراطية العالمية ناهيك بآليات تطبيقها.

المشكلة **الثانية** هي تداخل مستويات الجدل؛ ففي الكتابات

---

(٧) Torbjoern Toennsjoe, "Global Democracy: The Case for a World Government," Federal Union, Article no. 35, September 2008.

التي تتناول قضية الديمقراطية العالمية تتداخل موضوعات وقضايا الفكر والفلسفة مع موضوعات وقضايا العلاقات الدولية ومع موضوعات وقضايا القانون الدولي. ويصير الجدل **تارة** حول مفهوم الديمقراطية، وتارة **أخرى** حول مفهوم العالمية، وتارة **ثالثة** حول إجراءات تطبيق الديمقراطية عالمياً، وتارة **رابعة** حول العلاقة بين الديمقراطية في الداخل والديمقراطية في الخارج. . .إلخ. كل هذا يعني أن الديمقراطية العالمية هي مجال بيني (interdisciplinary).

هذه المسائل وغيرها تتداخل وتتقاطع وتتشابك فعلياً في تناول الأدبيات الغربية لها، إلا أننا نرصد بعضها على النحو الآتي:

١ ـ من المسائل الأساسية التي تثار مسألة مدى صلاحية الديمقراطية للتطبيق على المستوى العالمي. فالديمقراطية ـ لدى الليبراليين بالأساس ـ هي مفهوم لصيق بالدولة، فالدولة هي «وعاء» (container) الديمقراطية على حد وصف (Susan Marks)[٨]. ومن ثَم فالديمقراطية ـ وإن كانت مهمة ـ فإنها لا تنفصل عن الدولة؛ لأن الدولة هي التي تعطي معنى لمبدأ «حكم الشعب» (rule by the people)، فلا بد من أن يكون هناك «شعب» ليحكم، فأين هذا الشعب على المستوى العالمي[٩]؟.

في المقابل يعتقد هابرماس (Habermas) بأن «الوعاء قد انكسر» (the container has been breached) وأن قصر الديمقراطية

(٨) Charnovitz, Ibid., p. 52.

(٩) Barry Holden, "Introduction," in: Barry Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates* (London; New York: Routledge, 2000), p. 2.

على الدولة القومية وحدها لم يعد مقبولاً في عصر العولمة، حيث أصبح هناك من الممارسات عبر القومية من قبل فاعلين متعددين ما يؤثر وبشدة في حياة الأفراد في داخل الدول، وطالما ظلت الشعوب أو الأفراد بغير قدرة على التأثير في هذه الممارسات أو مساءلتها أو توجيهها وفقاً لاختياراتهم وإراداتهم، يظل هناك عجز كبير في تطبيق الديمقراطية لا يعوضه وجود الديمقراطية على المستوى الداخلي(١٠). وهو موقف يتبناه أمثال يوهان غالتونغ (Johan Galtung) ممن يؤكدون أن الديمقراطية العالمية ليست بالضرورة أنها مجموع ديمقراطيات الدول (the sum of state democracies is not necessarily global democracy)، وأن الديمقراطية على المستوى العالمي لا تتحقق إلا عندما يصبح للأفراد القدرة على التأثير في اتخاذ القرار العالمي (ومن ثم لا يمكن القول: إن تحقيق الديمقراطية العالمية يكون فقط بدمقرطة المؤسسات الدولية).

ويرصد ديفيد هيلد (David Held) ما يصفه بأنه تحرك نحو «حكم عالمي للقانون ونحو إخضاع متزايد لعمليات الحوكمة عبر القومية لقدر من الضبط الديمقراطي».

(The potentialities for the development of a global rule of law and for the transnational processes of governance being brought under some kind of democratic control).

فالديمقراطية العالمية ـ في تصور Held ـ آخذة بالفعل في التغلغل على مستوى الواقع الدولي. ويضرب مثالاً على ذلك

(١٠) Adam Lupel, "Regionalism and Globalization: Post-Nation or Extended Nation?," *Polity*, vol. 36, no. 2 (January 2004), p. 158.

بتزايد المطالب على إقامة نظام دولي جديد لتنظيم حقوق الإنسان أدت إلى تحولات تدريجية في القانون الدولي، من ذلك الاحترام المطلق الذي كان يحظى به مبدأ سيادة الدول بغض النظر عن نتائج هذا الاحترام بالنسبة إلى الأفراد أو الجماعات أو المنظمات؛ ففي تصور هيلد يعيش العالم مرحلة انتقالية من نظام وستفاليا إلى نظام ما بعد وستفاليا[١١].

٢ ـ ومن المسائل المثارة أيضاً مسألة العلاقة بين الديمقراطية والعلاقات الدولية؛ فهناك من الكتابات ما يرشد إلى وجود علاقة مباشرة بين انتشار نظم الحكم الديمقراطي وبين تحقيق السلام العالمي (حتى أن مفهوم الحوكمة الديمقراطية كان في أساسه مفهوماً يشير إلى علاقات سياسية داخلية). وهناك من الكتابات ما يرشد إلى وجود علاقة غير مباشرة بين الديمقراطية والعلاقات الدولية، كالقول: إن تقاعس المجتمع الدولي عن التدخل من أجل إعادة بناء الديمقراطية وفرض احترام حقوق الإنسان في حالة فشل الدول هو أمر مؤثر بشكل سلبي في السلم والأمن الدوليين، أو القول: ـ كما رأينا في الفقرات السابقة ـ إن امتناع القوانين والاتفاقات الدولية عن إلزام الدول بالديمقراطية هو بمثابة عجز ديمقراطي في العلاقات الدولية[١٢].

---

(١١) David Held, "The Changing Contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization," in: Barry Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates* (London; New York: Routledge, 2000), pp. 28-30.

(١٢) Kofi Annan, "Democracy as an International Issue (Global Insights), *Global Governance,* vol. 8, no. 2 (April-June 2002), pp. 135-143.

وترشد المسألتان السابقتان إلى مشكلة أساسية ترتبط بالعلاقة بين تطبيق الديمقراطية على المستوى الدولي وتطبيقها على المستوى القومي. فهل التداخل بين المستويين حتمي أم أن الفصل بينهما ممكن (كخطوة أولية على الأقل كما يتصور بعض)؟

فإذا كان أحد الحلول المقترحة لمواجهة قضايا ومشكلات العولمة هو تدعيم الديمقراطية على المستوى القومي، بهدف تقوية الدولة القومية في مواجهة التحديات الخارجية، فإن من الحلول المقترحة لمواجهة هذه القضايا والمشكلات تدعيم الديمقراطية على المستوى الخارجي، سواء العالمي أم الإقليمي.

وخلاصة القراءة في هذه المسألة تتركنا فعلياً أمام قضيتين: القضية **الأولى** هي أيهما يسبق الآخر الديمقراطية الداخلية أم الديمقراطية العالمية؟ **والثانية** هي أيهما يسبق الآخر الديمقراطية أم «الشعب»؟ القضية الأخيرة يعبر كل من كوهين (Cohen) وسابيل (Sabel) عن بعض أهم أبعادها بقولهما إن «لا شعب إذاً فلا ديمقراطية (no demos, no democracy)» هو قول أشبه في جودة حجيته بالقول بأن «لا دجاجة إذاً فلا بيض»[(١٣)].

٣ ـ من المسائل المثارة أيضاً ما يتصل **بمستقبل العالم**، فهل المطلوب من أجل إدارة هذا العالم على نحو أفضل هو تعديل أو تحسين نظام إدارته، أم أن المطلوب هو تغيير شكل هذه الإدارة كلية، أم أن المطلوب هو الاعتراف بوجود تغييرات جوهرية في شكل هذه الإدارة وآلياتها ومن ثَم المطلوب هو الكشف عنها وإتاحة قنوات مشروعة لها لتعبّر عن نفسها؟

---

(١٣) Cohen and Sabel, "Global Democracy?,", p. 76.

وبعبارة أخرى، من المسائل التي تطرحها أدبيات ما يتصل بتوصيف حالة العلاقات الدولية، هل هي فوضى لا يمكن تجاوزها، أم فوضى يمكن تقنينها وتنظيمها، أم هي فوضى يعاد إنتاجها من قِبَل من يرغبون في رؤيتها كفوضى ويجب تجاوزها من أجل تحقيق نظام دولي أكثر استقراراً؟ ومن ثَم فإن طرح فكرة الديمقراطية العالمية أحياناً يكون في صورة البديل عن الوضع القائم أو البديل المؤقت عن الوضع القائم حتى يتحقق التحول نحو نظام جديد أو المكمل للنظام القائم والمتخطي لعيوبه. وهو الجدل الذي يصب بطبيعة الحال في ذلك الخلاف حول توصيف حالة السيادة في العلاقات الدولية وموقع الدولة القومية من بين الفاعلين الدوليين في ظل العولمة.

٤ ـ وبرصد ما يتصل بمناط العملية الديمقراطية في أدبيات الديمقراطية نجد أنفسنا في قلب الجدل بين الليبراليين والكونيين والبنائيين والنقديين والواقعيين.

فمن ناحية، كلما كان التركيز في سياق الحديث عن الحوكمة على ديمقراطية المؤسسات الدولية ذات الطابع التقليدي كالأمم المتحدة (old multilateralism- intergovernmental multilateralism) نكون أقرب لليبرالية ولمنظّري الليبرالية الدولية (international liberal scholariship)[١٤]. وكلما كان الحديث عن التغيير والإصلاح (a reformist agenda)، وعن ديمقراطية دولية يجب أن تتخطى حدود

---

(١٤) Emanuel Adler, "Communitariam Multilateralism," in: Edward Newmann, Ramesh Thakur and John Tirman, eds., *Multilateralism under Challenge? Power, International Order and Structural Change* (Tokyo; New York; Paris: United Nations University Press, 2007), p. 37.

المؤسسات الدولية، وأشكال من التنظيم تخضع بدرجة أقل لسيطرة الدول القومية ونفوذ القوى الكبرى (new multilateralism) ـ كالمحكمة الجنائية الدولية على سبيل المثال ـ وكلما كان الحديث عن دور أكبر للأفراد (to empower citizens) وهويات وانتماءات عالمية جديدة ومواطنين في دول بمقدورهم الاضطلاع بدور مواطني العالم (cosmopolitan citizen) وهياكل وتوزيعات مطورة ومتنوعة للقوة السياسية العالمية؛ حيث يجب أن تكون مبررة من وجهة نظر الأفراد كافة وليس فقط من ينتمون إليها (بأن يمنح مواطنو العالم حقاً متساوياً في المشاركة السياسية في الداخل والخارج)، كنا أقرب للكونية[١٥]. وكلما كان الحديث عن مجتمعات (communities) يتم بناء الصلات بينها من خلال الحوار والإقناع وإجراءات بناء قيم وهويات وانتماءات مشتركة للمجتمعات، والحديث عن احتمالات أكثر واقعية للتغيير العالمي من خلال تغييرات جزئية تدريجية (Change may weave among paths rather than speeding down regulated highways) كنا أقرب للبنائية[١٦]. وكلما كان الحديث عن هياكل قوة غير تقليدية وغير ثابتة (not fixed) على مستوى النظام الدولي، هياكل تبدو شديدة الاختلاف عن هياكل الحكم الديمقراطي داخل الدول ـ على حد وصف جون درايزك (John Dryzek)، هياكل غير محددة

---

(١٥) انظر:

Held, "The Changing Contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization," p. 29, and William Smith and James Brasset, "Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan and Critical Perspectives," *Ethics and International Affairs*, vol. 27, issue 1 (2007), p. 79.

(١٦) Adler, Ibid., p. 37.

سلفاً تكون منتجاً لتفاعلات على مستوى المجتمع المدني العالمي والقطاعات الشعبية (Public Spheres)، كنا أقرب للنقدية[١٧]. وكلما كان الحديث عن أن هناك فارقاً بين أن يكون للمشكلات طابع عالمي وبين أن يكون حل هذه المشكلات هو بالضرورة حلاً عالمياً وأن هناك خطورة مرتبطة بمحاولة التقريب بين وحدات النظام الدولي، فكلما تقاربت زاد تنافرها لا اتصالها، كنا أقرب للواقعية؛ حيث لا معنى لمحاولة صنع نظام دولي، فالنظام الدولي ـ كأي نظام اجتماعي ـ هو منتج للتفاعلات بين البشر من دون أن يكون بالضرورة مصنوعاً من قِبَلهم (وهو نقد يوجهه الواقعيون عادة إلى البنائيين)[١٨].

ثم أين يكون تطبيق الديمقراطية؟ في هذا الجدل يشترك المفكرون والفلاسفة والقانونيون بكثافة، وتتفاوت الكتابات لتجعل للديمقراطية **مجالات تطبيق مختلفة** على المستوى العالمي... يرى أنطوني ماكغرو (Anthony McGrew) أن المؤسسات الدولية القائمة سواء كانت رسمية أم غير حكومية قادرة على التعامل مع المشكلات الدولية الجديدة وأن السبيل الأفضل لإدارة الواقع الدولي الجديد يكون عن طريق تقوية وتدعيم هذه المؤسسات القائمة[١٩].

وبينما يرى بعض أن تحقيق الديمقراطية العالمية يتوقف على

---

(١٧) Smith and Brasset, Ibid., p. 87.

(١٨) Danilo Zolo, "The Lords of Peace," in: Barry Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates* (London; New York: Routledge, 2000), pp. 75-77.

(١٩) Campbell Craig, "The Resurgent Idea of World Government," *Ethics and International Affairs*, vol. 22, issue 2 (2008).

إتاحة فرصة حقيقية للمشاركة من قبل المنظمات غير الحكومية (Issue-oriented/functional non-governmental participation) في إدارة مؤسسات النظام العالمي[٢٠]، يرى بعضهم الآخر أن مشاركة مؤسسات الدولة (national state institutions)، وكذلك الأفراد (nation- based citizens) ضرورية من أجل تحقيق هذه الديمقراطية[٢١].

واقترح ريتشارد فوك (Richard Falk) وأندرو ستروس (Andrew Strauss) تمكين الأفراد من المشاركة في إدارة العالم عن طريق إقامة مجلس شعب عالمي (global peoples assembly)، بينما اقترح ديفيد هيلد أن يكون هناك مجلس عالمي للشعوب الديمقراطية (international assembly of democratic peoples)، تنتخب الشعوب أعضاءه بشكل مباشر وتخضعهم للمساءلة كضرورة مؤسسية (institutional requirement) من أجل تحقيق الديمقراطية الكونية[٢٢].

وعليهم عند المشاركة في اتخاذ القرارات على المستوى العالمي ليس فقط تنحية الانتماءات القومية جانباً، وإنما أيضاً تنحية الانتماءات الدينية أو القبلية أو السياسية جانباً، وغيرها من الانتماءات الفرعية التي قد تتعارض مع انتماءاتهم الكونية، ففي عالم ما بعد وستفاليا - في تصوّر هيلد - ينتمي الأفراد إلى دوائر

(٢٠) Charnovitz, "Globalization and Governance: The Prospects for Democracy," p. 52.

(٢١) Saskia Sassen, "The Participation of States and Citizens in Global Governance," *Indiana Journal of Global Legal Studies,* vol. 10, no. 5 (2003), p. 5.

(٢٢) Charnovitz, Ibid., p. 52.

مختلفة من الهوية (Multiple Citizenships)، فهم مواطنون في مجتمعاتهم وأقاليمهم وعالمهم وهذا هو صميم الرؤية الليبرالية.

فلقد وجد هيلد في المشاركة المباشرة من قبل الأفراد في الديمقراطية العالمية سبيلاً لتجنب صعوبات ترتبط بممارسة الديمقراطية النيابية على المستوى العالمي (Representative Democracy)[٢٣].

في المقابل، اقترح مايكل سوورد (Michael Saward) أن تتحدد الدوائر الانتخابية العالمية من منطلق وظيفي يعكس «مبدأ كل المتأثرين» (The all affected principle). وهو اقتراح يختلف عن اقتراح هيلد في تصوّر تقاطع الانتماءات كبديل عن تصوّر انفصالها في دوائر مستقلة[٢٤].

ويفترض يوهان غالتونغ أن المناظرة/التصويت/حكم الأغلبية هي تطبيقات للديمقراطية تتماشى على نحو أفضل مع قيم الفردية الغربية، بينما يبدو الحوار/الاتفاق/القواعد المشتركة أكثر ملاءمة لقيم الثقافات غير الغربية (ثقافات ـ نحن/ We-Cultures)[٢٥].

ولقد تصوّر بطرس غالي ـ السكرتير العام الأسبق للأمم المتحدة ـ أن «الدمقرطة على المستوى الدولي تستلزم العمل

---

(٢٣) Held, "The Changing Contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization," pp. 28-30.

(٢٤) Michael Saward, "A Critique of Held," in: Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates,* pp. 40-43.

(٢٥) Johan Galtung, "Alternative Models for Global Democracy," in: Holden, ed., Ibid., pp. 150-153.

على ثلاث جبهات متداخلة: دمقرطة الأمم المتحدة ذاتها، والسماح للفاعلين من غير الدول بمشاركة أكبر على الساحة الدولية، ونشر ثقافة الديمقراطية عالمياً». وهي الجبهات التي تجمع بين الدول والفاعلين من غير الدول والمجتمع المدني العالمي، وتجمع من ثَم بين المستويات الرسمية ـ بين الدولية وفوق الدولية ـ وبين المستويات غير الرسمية ـ الفردية وغير الفردية[٢٦].

وهي فكرة شبيهة لتلك التي يتبناها يوهان غالتونغ بقوله: إن العالم فيه ستة أنواع من المواطنين: منظمات دولية إقليمية (كالاتحاد الأوروبي)، ومنظمات دولية عالمية (كالأمم المتحدة)، ودول، وشركات عبر قومية، وسلطات محلية، ومنظمات عالمية مدنية، وشعوب، وإن الستة يجب عليهم أن يكونوا فاعلين في الديمقراطية العالمية. ويقترح غالتونغ نظاماً لإدارة العالم يجمع بين هؤلاء الفاعلين الستة في تنظيم أشبه بنظام توازن السلطات الذي تعرفه النظم الديمقراطية داخلياً (Checks and Balance)[٢٧].

ويلاحظ أن الجدالات السابقة الإشارة إليها شارك فيها إلى جانب المتخصصين في العلاقات الدولية مفكرون وفلاسفة وقانونيون وغيرهم على نحو يبرز الطبيعة البينية لمفهوم الديمقراطية العالمية (Interdisciplinary).

خلاصة القول هنا هي أن الجدالات حول المسائل السابقة الإشارة إليها قد استخدمت مفاهيم ترتبط بمفهوم «العالمية» (Global)

---

(٢٦) Holden, ed., Ibid., Introduction, p. 153.

(٢٧) Galtung, Ibid., pp. 150-153.

إلا أنها تجعل لمفهوم الديمقراطية العالمية معاني عديدة، ناهيك بمجالات وآليات تطبيق شديدة التباين والتفاوت. فهل المقصود بالديمقراطية العالمية هو ديمقراطية كونية (cosmopolitan)، أم ديمقراطية عبر قومية (transnational)، أم ديمقراطية فوق قومية (supranational democracy)، أم المقصود هو شيء من قبيل «الإقليمية الديمقراطية» (democratic regionalism)؛ ذلك المفهوم الذي يتبناه يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، حيث الدعوة إلى «إعادة تجميع السلطة السياسية على مستوى يتجاوز إطار الدولة ويقف دون مستوى العالم» (The re-aggregation of political authority at a level that goes beyond the national frame but pulls up short of the global)، وحيث الاتحاد الأوروبي هو نموذج يحتذى به في كيفية التنسيق الديمقراطي بين الدول للتصدي لقضايا العولمة والتعامل معها[٢٨]. فما معنى هذا التعدد في المفاهيم؟ ألا يعكس عدم التوافق نظراً إلى اختلاف المنظورات ونظراً إلى اختلاف المدخل؟ ألا يثير هذا الأمر تساؤلاً حول حجم الاختلاف الذي قد تحمله المشاركة في الجدل من منظورات حضارية غير غربية؟

لقد تبلور الجدل ـ في نطاق هذا المستوى الأول ـ إذاً حول عدة محاور: درجة التغير والتحول في العالم، والعلاقة بين الدولة وبين الفواعل الأخرى ومستويات التحليل الأخرى، والعلاقة بين الداخلي والخارجي، ومآل مستقبل العالم في ظل ديمقراطية عالمية، ومناط العملية الديمقراطية العالمية ومن أين تبدأ.

---

(٢٨) Adam Lupel, "Regionalism and Globalization: Post-Nation or Extended Nation?," *Polity*, vol. 36, no. 2 (January 2004), p. 155.

ولكن يظل السؤال بعد كل ما سبق هو: هل هي ديمقراطية «عالمية» حقاً؟ وما الجديد في هذه الجدالات مقارنة بنظائر سابقة لها؟ وهذا ينقلنا إلى المستوى الثاني من التحليل في هذا الجزء، مستوى البحث في فلسفة المفهوم ومنظومة القيم التي تسكن في داخله.

ثانياً: مستوى فلسفة الديمقراطية العالمية وغاياتها: الديمقراطية العالمية وعلاقة الغرب مع بقية العالم: هل من جديد؟

١ ـ إن محاولة تحقيق الديمقراطية على المستوى العالمي ليست بجديدة كما يدعي بعضهم، فهي بالتأكيد ليست منتجاً للعولمة فقط، ويكفي أن نتذكر أن ميثاق الأمم المتحدة كان يسعى لتأسيس شكل من أشكال الديمقراطية على المستوى الدولي بتأكيده المساواة السيادية بين الدول الأعضاء في المنظمة.

حتى الحديث عن **حكومة عالمية** ـ كشكل صلب رسمي من أشكال التنظيم «الديمقراطي أو غير الديمقراطي» للنظام الدولي ـ ليس بجديد كذلك.

فالحلم بعالم خالٍ من الحروب وبحكومة موحدة غير مستبدة طالما راود المثاليين وراود أيضاً غيرهم، وهي فكرة تردّدت في كتابات كلاسيكية ككتابات غروشيوس (Hugo Grotius)، وتبنتها شخصيات مهمة كألبرت أينشتاين بعد الحرب العالمية الثانية، على اعتبارها السبيل الوحيد للحيلولة دون

نشوب حرب عالمية ثالثة ستكون نووية بالضرورة. حتى عندما تراجعت الفكرة في الخمسينيات وبشدة، حين بات من الواضح أن التوصل إلى نظام دولي يتحكم بالسلاح النووي هو أمر صعب المنال خاصة مع سيطرة أجواء الحرب الباردة على العلاقات بين القوتين العظميين، ظل للأطروحة قيمتها، حتى أنها ترددت في كتابات بعض من أهم الواقعيين، من أمثال: رينولد نيبور (Reinhold Niebuhr) وهانز مورغنثاو (Hans Morgenthau) اللذين اتفقا في ستينيات القرن الماضي على أن «الثورة النووية جعلت من الدولة العالمية أمراً ضرورياً يفرضه المنطق».

ولقد عادت فكرة الحكومة العالمية مع نهاية الحرب الباردة، وخاصة على مدار العقد الماضي من الزمان لتتردد في كتابات النقديين والبنائيين، أمثال: ألكسندر ويندت (Alexander Wendt) الذي اعتبر أن إقامة حكومة عالمية هو أمر «حتمي (inevitable)، فهي «السبيل للتعامل مع تلك المشكلات العالمية التي تعجز الحكومات عن التعامل معها». والمشكلات المطروحة في هذا السياق ليست فقط تلك المشكلات المرتبطة بالأمن غير التقليدي كحقوق الإنسان والبيئة، وإنما هي مشكلات تقع في قلبها قضايا أساسية من قضايا الأمن التقليدي كقضية السلاح النووي.

فالأشكال الرخوة من الحكم (A looser system of government) ليست كافية في تصوّر ويندت لتحقيق السلم على المستوى الدولي؛ حيث تظلّ هناك دائماً «دول كبرى مارقة» تستخدم قوتها لفرض مصالحها على الآخرين، فتجور على

حقوق الثقافات القومية (national cultures) في البقاء، وحيث النموذج المثالي للحوكمة ـ ذلك النموذج الذي يقوم على تقبل التعددية واحترامها، سواء في صورته الصلبة أو في صورته الرخوة ـ تتهدده دائماً احتمالات نشوب الحروب للأسباب الواقعية ـ التقليدية ذاتها التي طالما اندلعت الحروب من أجلها؛ «القوة والربح» (power and profit)(٢٩).

إن هذه المسألة الأخيرة لتدفع إلى التساؤل عن **نوعية القضايا** التي يمكن التصدي لها من خلال الديمقراطية العالمية، فإدارة القضايا العالمية على نحو ديمقراطي ـ أياً ما كان المقصود بالـ«ديمقراطي» ـ تزداد صعوبة كلما كنا بصدد قضية من قضايا السياسة العليا ـ قضايا الأمن التقليدي. والمسألة تتضح إذا ما قارنا قضايا الدفاع والانتشار النووي بقضايا الصحة العامة والتخلص من المخلفات النووية والبيئة والتنمية وإعادة توزيع الثروات، أو قضايا حقوق الإنسان والتدخل الإنساني على سبيل المثال، فإن هيكل توازن القوى العالمية يفرض نفسه على واقع إدارة هذه القضايا المختلفة ونتائجها، بل إن تحقيق الديمقراطية قد يكون أسهل في تلك القضايا التي تستلزم انتهاك سيادة الدول الأصغر عن تلك القضايا التي تستلزم انتهاك سيادة الدول الأكبر.

ومن ثَم تظل إشكالية العلاقة بين القوة الرخوة ـ على صعيد الوحدات من غير الدول ـ وبين القوة الصلدة التي تحتكرها بالأساس الدول إشكالية قائمة. وهي تطرح بقوة إشكالية أخرى

---

(٢٩) Craig, "The Resurgent Idea of World Government," pp. 133-139.

وهي العلاقة بين الأفكار والقيم وبين هياكل القوة المادية القائمة عالمياً، كما تطرح إشكالية ثالثة: هل نحن نتحدث عن نظام دولي (International System) أم نظام عالمي (World order) أساسه الدول والقوة الصلدة أم نتحدث عن مجال عام دولي أو عالمي (International, or Global Public sphere)؟

وهذه الملاحظات الأخيرة ربما ترشد إلى تلك الحركة القائمة في التنظير الغربي بما في ذلك التنظير حول مفهوم الديمقراطية العالمية بين الواقع والقيمة، بين ما تفرضه الخبرة التاريخية الواقعية من قيود وبين ما يحمله بعض التنظير الغربي (الاتجاهات البنائية والنقدية) من رغبة في التخلص من أسر هيكل القوة العالمية القائم ومن أسر الماضي بل الواقع وصولاً إلى مستقبل أفضل، أو فلنقل مختلفاً (كما سنرى لاحقاً). وهي ترشد بالتأكيد إلى الحاجة إلى البحث عن إجابة عن سؤال مهم: إذاً ما الجديد الذي يحمله طرح الديمقراطية العالمية؟ ربما يكون الجديد هو أن الاتجاهات الحديثة من الليبرالية، بل من الواقعية، وبالطبع الاتجاهات النقدية والبنائية قد أفسحت المجال ـ كما سبق ورأينا ـ لوحدات ومستويات تحليل أخرى ـ تشارك في بناء الديمقراطية العالمية إلى جانب ـ أو تتجاوز ـ الدول القومية والمؤسسات العالمية. ربما يكون الجديد هو أن المفاهيم المستخدمة والقضايا المثارة والفاعلين المستهدفين من صياغة ديمقراطية عالمية في ظل العولمة قد اختلفت. ولكن هذه المسائل تتعلق بالجديد في «شكل» المفهوم، فماذا عن جوهره؟ ماذا عن قيمه؟ ما الغاية من طرحه؟ لمصلحة من يصاغ الحوار وتتحرك مساعي إقامة الديمقراطية العالمية؟

هل من أجل تحقيق **نظام عالمي أكثر توازناً وعدالة واستقراراً** ومن ثَم حماية الأضعف والأقل ثراء من بطش الأقوى والأغنى؟ هل من أجل تحقيق السلم والأمن الدوليين ـ تلك العلاقة بين الديمقراطية والسلم التي أرساها إيمانويل كانط (Immanuel Kant) قبل مئتي عام؟ هل من أجل تحقيق الاستقرار؟ هل من أجل مصلحة العالم في مكافحة قضايا عالمية تتهدده لا يمكن لنظام وستفاليا مواجهتها؟ هل تصلح الديمقراطية لإدارة قضايانا في عصر العولمة على تنوعها؛ قضايا الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا والقوة العسكرية والقانون والثقافة والبيئة؟ هل من أجل التعايش، ومن أجل إدارة سلمية للاختلاف ليس فقط الاختلاف الثقافي والحضاري، وإنما أيضاً المادي والمصلحي؟ هل هي السبيل لتنظيم البعد الأخلاقي للعلاقات الدولية أم لفرض منظومة القيم الغربية الليبرالية باعتبارها الأمثل والعالمية؟

٢ ـ إذاً ما الجديد في فلسفة الديمقراطية العالمية؟[(٣٠)]

إن الأسئلة السابقة تطرح قضية منظومة القيم الديمقراطية المطلوب عولمتها والفلسفة التي تنبني عليها. وهل هي الديمقراطية الغربية الليبرالية التي تجد جذورها ـ الفكرية والمؤسسية والواقعية ـ في تربة الحضارة الغربية؟

ففي قلب هذا كله يثور السؤال: لماذا الديمقراطية؟ هل لأنها نظام أسمى بحكم كونها النظام المنتصر (The triumph of democratic principles) أم لأنها نظام أفضل بحكم كونها الأكثر

---

(٣٠) أشكر أ. آية نصار ـ المعيدة في قسم العلوم السياسية ـ على توثيق المادة العلمية التي استندت إليها هذه الجزئية.

شـــرعــيـــة (The assertion of democracy as the legitimate system of government)[٣١]؛ عـلـى اعـتـبـارهـا «الـمـكـون الـذي لا يـمـكـن الاستغناء عنه» في أي «نظام حكم جيد»؟ هل الديمقراطية هي الأداة أم هي الغاية والمقصد في ذاتها؟

وهي تساؤلات ترتبط دلالاتها بذلك الجدل حول حدود المكوِّن الليبرالي في هذه المنظومة الجديدة لإدارة العالم، هل هي الليبرالية في شقها المرتبط بحقوق الإنسان والرأسمالية ومنظومة القيم الغربية فيصبح معنى الديمقراطية أن الدول الغربية قادرة على تعليم الآخرين وتوجيههم، أم هي الليبرالية في شقها الـمـرتـبـط بـالـتـعـدديـة وقـبـول الآخـر (The liberal toleration)[٣٢] والاختلاف فتصبح الليبرالية واحدة من مكونات هذه المنظومة الجديدة لإدارة العالم، تستفيد وتتعلم من قيم العالم وخبراته كما يستفيد العالم ويتعلم من قيمها وخبراتها (فكر يجد تعبيراً له في تطبيق مفهوم الـ (best practices) من قِبَل البنك الدولي ـ على سبيل المثال ـ حيث تتاح فرصة التعلم والاستفادة من الخبرات الناجحة أياً ما كانت انتماءاتها)[٣٣].

ففي حين ما أثارت بعض الكتابات الغربية مسألة الخوف من ضياع القيم الليبرالية الغربية في غمرة هذا الاهتمام بتطبيق آليات الديمقراطية على المستوى العالمي، اعتبر بعضها الآخر أن تطبيق

---

(٣١) Barry Holden, "Introduction," in: Barry Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates* (London; New York: Routledge, 2000), p. 1.

(٣٢) William Smith and James Brasset, "Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan and Critical Perspectives," *Ethics and International Affairs*, vol. 27, issue 1 (2007), p. 76.

(٣٣) Adler, "Communitariam Multilateralism," p. 51 .

هذه الآليات وسيلة لنشر هذه القيم لأنها بطبيعتها عالمية، كما رأى فريق ثالث أن هذا النشر ضد السلام العالمي إذا تم قسراً.

وبعبارة أخرى، لم تقتصر جدالات الديمقراطية العالمية حول الأبعاد المشار إليها في المستوى الأول، لكن امتد إلى مدى «كونية» أو عالمية هذه الديمقراطية موضع الاهتمام ومن ثم ما هي فلسفتها ومنظومة القيم التي تستبطنها؟

فلقد انعكس الجدل الدائر في الدراسات الدولية حول **القيم والمبادئ الأخلاقية في العلاقات الدولية** على الجدل حول فلسفة مفهوم الديمقراطية العالمية وقيمها.

فيتصور أمثال (Barry Holden) أن الديمقراطية العالمية وإن كانت تعتمد في قيامها ـ إلى حد ما ـ على وجود «مجتمع عالمي» (global community)، فإن عمليات العولمة واتخاذ خطوات جادة نحو تحقيق الديمقراطية العالمية قد تدفع هي ذاتها إلى تدعيم نشأة هذا المجتمع.

وهو بهذا، يطرح رؤية كونية (cosmopolitan perspective) للقيم، فهناك قيم يمكن الاتفاق عليها عالمياً، والوصول إلى هذه القيم يكون عادة في الطرح الكوني من خلال مشاركة فاعلة من قِبَل الأفراد في التفكير والحوار حول هذه القيم. وهي رؤية تتعارض مع ما يسمى أحياناً بالرؤية المجتمعية (communitarian perspective) للقيم والمبادئ الأخلاقية؛ حيث تسود النظرة النسبية والقناعة بأن للقيم والمبادئ خصوصية تنبع من خصوصية الثقافات والمجتمعات. وهي رؤية كثيراً ما ترتبط بالمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، حيث يرفض الواقعيون ـ وكذلك

التعدديون (Pluralists) من منظّري المدرسة الإنكليزية، من أمثال: هدلي بول (Hedley Bull) ـ يرفضون مثل هذه الأفكار الكونية عن قيم عالمية مشتركة على اعتبارها محاولات لفرض القيم الغربية على العالم ـ خاصة ما يتعلق منها بإعلاء قيمة الفرد والثقة غير المحدودة في قدراته على اتخاذ القرار وتعريف ما هو أخلاقي. وهو ما يقود في تصور الواقعيين ـ بدلاً من تدعيم ثقافة عالمية وإيجاد مساحة ممتدة من القيم المشتركة ـ إلى استثارة حالة من المقاومة والتكتل المجتمعي (Communitarian Integration) تقود بالضرورة إلى حالة من عدم الاستقرار على المستوى الدولي، وذلك على اعتبار أن المشترك من القيم بين البشر هو شديد المحدودية. ويدفع الكونيون بأن تمكين الأفراد لا يعني فرض القيم الليبرالية على العالم، ففي الواقع يعد هذا التمكين هو سبيل يقوم من خلاله الأفراد بتعريف القيم التي تجمعهم على النحو الذي يرتأونه. الحرية الجمهورية تستلزم من المواطنين القدرة على تعديل الإطار المعياري الأساسي، والقوة على تغيير الطرق التي من خلالها يتم تعيين الحقوق والواجبات (Republican freedom entails the capacity of citizens to amend the basic normative framework, the power to change the ways in which rights and duties are assigned)[٣٤].

ويرفض طوني كوتس (Tony Coates) أن ينظر إلى كافة أشكال العالمية (Universalism) على اعتبارها معادية لقيم المجتمعات والثقافات الفرعية، وهو يؤكد وجود فروق مهمة بين

---

(٣٤) Smith and Brassett, Ibid., p. 83.

أفكار عصر التنوير التي تستدعي في سياق الرؤى الكونية الحديثة (Underlying Modern Cosmopolitanism)، وبين أفكار ما قبل عصر التنوير عن القانون الطبيعي، فالأخيرة تسعى للتوفيق بين وحدة الجنس البشري - على المستوى القيمي - وبين الاختلافات الثقافية والأخلاقية (Recognizing the moral universalism of the normative unity of mankind) وهي تستمد مرجعيتها من المرجعية المسيحية - ولو بشكل غير مباشر - حيث تؤمن بالطبيعة الأخلاقية للإنسان والوحدة الأخلاقية لبني البشر، دون أن تتسم بتلك «الإمبريالية الأخلاقية» (Moral Imperialism) التي تثير التحفظات حول الأولى. ويرى كوتس أن هذا التقليد غير التنويري المرتبط بمفهوم القانون الطبيعي هو تقليد عالمي (Universalist) من دون أن يكون كوزموبوليتاني (Cosmopolitan)[٣٥]. (وهي رؤية ربما تبدو الأقرب للطرح الإسلامي حول هذه المسألة).

ولقد سجل باتوماكي (Patomäki)[٣٦] هذا الجانب الكلي من الجدالات والناجم عن طبيعة الاختلاف بين المنظورات المتجادلة؛ حيث رسم خريطة الاتجاهات الرئيسة في ضوء التطور المنظم في الجدال حول الديمقراطية: ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخلال تأسيس الأمم المتحدة، ثم عبر مرحلة الحرب الباردة حين ذاع مبدأ الديمقراطية ولكن من دون توافق على معناه بسبب الانقسام الأيديولوجي والسياسي خلال الحرب الباردة. ومع نهاية عصر الاستعمار والاستقلال السياسي

(٣٥) Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates*, pp. 4-8.

(٣٦) Heikki Patomäki, "Global Democracy, Theory, Culture & Society," 2006, pp. 23 and 519-521, <http://tcs.sagepub.com>.

تحول الاهتمام خلال السبعينيات إلى ديمقراطية العلاقات الاقتصادية الدولية وذلك مع صعود اتهامات العالم الثالث ضد الاستغلال الرأسمالي والإمبريالي.

إلا أن عودة ظهور قضية «الديمقراطية العالمية» في الثمانينيات كان مع العولمة؛ حيث مارست هذه العولمة تأثيراتها على اتجاهات التنظير الاجتماعي والسياسي وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة، وهنا يتوقف باتوماكي عند **الاتجاهات الثلاثة الآتية**:

الاتجاه الأول: هو الكانطي ـ الهابرماسي الذي عبَّر عنه هابرماس وديفيد هيلد؛ فلقد اعتبر هابرماس أن تصورات كانط عن المواطنة العالمية وعن مجتمع عالمي (Fictive World Society) هي أعلى مرحلة للوجود الإنساني، كما أن أعمال هيلد في النظرية النقدية والعلاقة بين الديمقراطية والنظرية الدولية قد قادته في بداية التسعينيات إلى نظريته عن (Cosmopolitan Democracy) التي قدمها عام ١٩٩٥ في كتابه عن الديمقراطية والنظام العالمي[٣٧]. والديمقراطية الكونية (الكوزموبوليتانية) التي يقدمها النموذج الكانطي ـ الهابرماسي تستند إلى الخبرة الأوروبية، على اعتبار أنه كلما ازدادت درجة ديمقراطية الاتحاد الأوروبي (كما يتصور هابرماس) كلما تبلور مُوازن مضاد للهيمنة الأحادية الأمريكية، ومن ثَم تتحقق خطوة نحو ديمقراطية وسياسة داخلية عالمية (World Domestic Policy and Democracy).

(٣٧) Held, "The Changing Contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization".

الاتجاه الثاني: الذي قدمه باتوماكي هو ما سماه «ما بعد الهيكلي» (Post-Structural)[٣٨]، ويشكك هذا الاتجاه في الديمقراطية الكونية ويعتبرها مجرد صيحة سياسية حديثة أخرى، بل يرى أن اعتبارها نموذجاً عالمياً يزيد من خطورتها لأنها تحمل تمييزاً ضد الآخر في أرجاء العالم، وتعني إما ضرورة تحوله نحو النموذج وانضمامه إلى جماعة الديمقراطية الكونية أو أن يظل مجرد آخر غير ديمقراطي خارج نطاق هذه الجماعة، وهو حينئذ يمثل تهديداً ويجسد العدو المحتمل مما يولد الاعتقاد بالحاجة إلى قوة جبرية (Coercive Power) لحماية إقليم الديمقراطية الكونية.

والاتجاه الثالث: يمثله الاتجاه البراغماتي (Pragmatist)[٣٩] والواقعية النقدية (Critical Realist)[٤٠]. وهو يرى الديمقراطية

---

(٣٨) نقلاً عن:

Patomäki, Ibid.

انظر أيضاً:

R. B. J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(٣٩) نقلاً عن:

Patomäki, Ibid.

انظر أيضاً:

M. Cochran, "A Democratic Critique of Cosmopolitan Democracy: Pragmatism from Bottom up," *European Journal of International Relations,* vol. 8, no. 4 ([s. d.]), pp. 517-548.

(٤٠) نقلاً عن:

Patomäki, Ibid.

انظر أيضاً:

Heikki Patomäki, "Problems of Democratizing Global Governance: Time, Space and the Emancipatory Process," *European Journal of International Relations,* vol. 9, no. 3 (2003), pp. 347-376.

الكونية كعملية مفتوحة تقوم على مفاهيم الحوار عبر الثقافات (Trans-Cultural Dialogue)، الإصلاحات من أسفل (Bottom-Up Reforms)، والمثاليات الملموسة (Concrete Utopians)؛ حيث لا يوجد نموذج واحد يستوفي كل الإمكانيات الديمقراطية، بل إن استمرار الحركة من أجل مزيد من الديمقراطية يمثل ضرورة حتى لا تتحول دول بعيداً عن الديمقراطية تحت وطأة الفساد ومركزية السلطة. ومن ثَمّ يختم باتوماكي مراجعته بأنه يجب السماح «للآخر»، أي التجارب والرؤى والتطلعات غير الأوروبية، أن تطرح مبادرات مختلفة للديمقراطية الكونية.

هذا، ولقد تبلور حوار مهم بين باتوماكي وهيلد حول مناطق الاختلافات المعرفية والنظرية بين الاتجاه الليبرالي الكانطي - الهابرماسي الذي يمثل هيلد تياراً رئيساً منه وبين الاتجاه النقدي والذي يمثل باتوماكي أحد روافده وهو الرافد الواقعي، وذلك حول مشاكل أطروحات الديمقراطية الكونية[٤١].

وعلى الرغم من أنه لا يمكن إيفاء هذا الحوار حقه العلمي بمجرد التنويه إليه؛ لأنه يمثل نموذجاً من الحوارات العلمية الراقية التي يجب إعطاؤها حقها بالاستعانة بها في التدريس وفي حلقات النقاش المتخصصة، إلا أنه يمكنني من واقع قراءتي لهذا الحوار تسجيل بعض النقاط ذات الصلة بالجدال الكلي موضع اهتمامي هنا ألا وهو «فلسفة الديمقراطية العالمية ومنظومة قيمها». وتتلخص هذه النقاط في ما يأتي:

---

(٤١) David Held and Heikki Patomäki, "Problems of Global Democracy: A Dialogue, Theory," *Culture and Society, vol. 23, no. 5 (2006), pp. 115-132.*

• إن الديمقراطية الكونية مفهوم ليبرالي وليس هناك توافق حول مصداقية عالميته على الرغم من حديث الليبراليين عن المشترك الإنساني العالمي الذي يمثل الأساس لحماية مساواة الأفراد ودعمها على الصعيد الإنساني القيمي (Moral humanity).

• حقيقة أنه لكل مفهوم جانبان: أساسه الفلسفي وإطاره الثقافي، مما يعني تعدد تجليات المفهوم الواحد وإذا كان غير الأوروبيين يجب مشاركتهم في الحوار إلا أن هذا لا يجب خلطه مع توافر أو عدم توافر شروط الديمقراطية والعدالة الديمقراطية لديهم. وهذا يعني أننا ـ كغير أوروبيين ـ لسنا مقبولين في الحوار إلا بشروط، وهذه الشروط هي أن نكون ديمقراطيين، وهو الأمر الذي يثير شكوكاً حول مدى انفتاح مفهوم الديمقراطية الكونية؛ حيث تجعله هذه الشروط نظاماً مغلقاً من القيم يعكس مركزية أوروبية. ومن هنا، يجب التمييز بين مفهوم الديمقراطية الكونية ومفهوم الديمقراطية العالمية؛ لأن هذه المركزية الأوروبية للمفهوم تعني انفصام أو انقسام بين عالم القيم وعدم التحيز وبين عالم المحددات الجغرافية التاريخية. ناهيك بأن المفهوم يعني أن الأوروبيين هم أصحاب المدنية وحاملو الحضارة وقائدو العملية التاريخية أكثر من غيرهم على الأرض.

• يجب التمييز (differentiate-distinguish) بين مفهوم الديمقراطية الكونية وبين الديمقراطية العالمية وبين التغيير العالمي بطريقة ديمقراطية (Democratic Global Change)، فالأخير يعني عدالة اجتماعية عالمية أولاً تقود بالضرورة إلى العدالة

السياسية من الخارجي وإلى الداخلي، أي من نظام عالمي (World Order) وليس من نظام الدول القومية. إذاً مفهوم الليبرالية عن «الديمقراطية الكونية» ليس هو مفهوم التغير العالمي لتحقيق العدالة وعلى نحو تشارك فيه وحدات مختلفة من الناس.

وفي ضوء قراءة هذا الحوار البيني ـ الغربي، يمكن القول: إن موقف الاتجاه الليبرالي ـ في مجموعه ـ من الديمقراطية العالمية هو استجابة لأزمة الديمقراطيات الغربية أساساً تحت تداعيات التحولات العالمية وآثارها الداخلية. ومن ثم، فإن هذا الموقف ليس إلا مرحلة أخرى من مراحل تطور التكيف الغربي مع أزمات الديمقراطية المتوالية، وفي محاولة لدعم نشرها باعتبارها الوجه الآخر للسلام اللازم فرضه ـ ولو بالقوة القهرية ـ لتحقيق هذا السلام. ولذا فنحن (غير الغربيين) لسنا موجودين في خريطة تجليات هذا الاتجاه إلا بقدر كوننا موضوعات ومفعولاً بنا لأننا «غير ديمقراطيين»، أو لعله لأننا لسنا بدرجة القوة نفسها القادرة على فرض مفهومنا عن الديمقراطية وتداوله عالمياً، سواء بالحوار أو بالتطبيق. ولذا، فنحن معرضون للحروب باسم الديمقراطية ومن أجل أن تصبح عالمية، ولكن هل ستحل هذه الديمقراطية المفروضة مشاكلنا عندئذٍ؟ والأهم ما هو نمطها المفروض؟

٣ ـ إذاً ما الغاية: منع الحروب أم تحقيق العدالة؟

ولم يقتصر الجدال بين الليبراليين وغيرهم (معرفياً وفكرياً ونظرياً) حول مصداقية وعالمية مفهوم الديمقراطية الكونية فقط، ولكن امتد إلى جانب السياسات والحركة وواقع العلاقات الدولية وكيفية تغييرها، ودور القوى الغربية المنتصرة في الحرب

الباردة في إحداث هذا التغيير بعد نهاية هذه الحرب.

ويقدم أركيبوغي (Archibugi)[٤٢] تحت عنوان «الديمقراطية الكونية وانتقاداتها» مراجعة عامة وشاملة للاتجاهات الناقدة، سواء الواقعية (Realist) أو الماركسية (Marxist) أو الجماعية (Communitarian) أو رؤى التعدد الثقافي (Multicultural)، ومنطلق هذه المراجعة أن فكر هذا النمط من الديمقراطية قد تبلور في التسعينيات في محاولة لتأسيس مشروع سياسي يوفر الحجج والأسانيد الفكرية اللازمة لانتشار الديمقراطية سواء داخل الدول أو على المستوى العالمي لإدارة العلاقات الدولية. ولقد طالب هذا المشروع الدول الغربية بتطبيق مبادئهم في حكم القانون والمشاركة على المستوى العالمي، إلا أن أركيبوغي يرى أن حكومات الدول الغربية الليبرالية القائدة لم تستجب لهذه المطالب الفكرية؛ حيث استمرت الحرب هي الآلية المستخدمة لإدارة الاختلافات وتم انتهاك القانون الدولي وانخفضت المعونات الاقتصادية للدول النامية. ويرى أركيبوغي أن هذه الحكومات التي خرجت شعوبها للتظاهر ضد سياساتها الخارجية هي حكومات منتخبة ديمقراطياً في دولها وتحترم القانون في داخل أوطانها (At Home)، ولكن تساءل: هل يحدث الشيء نفسه في السلوك الخارجي؟ لأنه يرى المعايير المزدوجة الخطيرة تفجر جدالات حول حقيقة دعاوى الديمقراطية داخل الدول وفي ما بينها وفي ما بعد مستوى الدول.

ومن ثَم، فإن هذا الطرح ـ الذي يناقشه أركيبوغي بالتفصيل

---

(٤٢) Daniele Archibugi, "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review," *European Journal of International Relations*, vol. 10, no. 3 (2004), pp. 437-473.

بعد ذلك في ضوء تفاصيل انتقادات الاتجاهات المختلفة لمحتوى المفهوم الليبرالى عن الديمقراطية ـ يُبرز الآتي: هل الديمقراطية العالمية سبيل إلى الحل السلمي للنزاعات يستبعد الحرب تماماً وفقاً لتقاليد الفكر الليبرالي التعددي؟ وهل غياب الحروب هو شرط مسبق لإمكانية نشر الديمقراطية عالمياً؟

ومن ثَم فإن قضية الحرب والسلام وعلاقتها بالديمقراطية: أيهما شرط للآخر من ناحية، وكذلك قضية الصراع العالمي والفوضى الدولية بصفة عامة وأثرها في الديمقراطية من ناحية ثانية، يمثلان وجهي عملة أساسية.

هذا ويناقش أركيبوغي الافتراضات الأساسية للديمقراطية الكوزموبوليتانية التي تواجه انتقادات من الواقعية والماركسية وغيرها، وخاصة حول قضية الحرب والسلام العالمي على النحو الآتي:

إذا كان الافتراض **الأول** تلخصه مقولة: إن نظام الدول «الإقطاعي» ينال من الديمقراطية داخل الدول، فإن الافتراض **الثاني** هو أن الديمقراطية داخل الدول وإن كانت تفضل السلام لا تقود بالضرورة إلى سياسة خارجية فاضلة وأخلاقية، والافتراض **الثالث** هو أن الديمقراطية العالمية ليست مجرد تحقيق الديمقراطية داخل كل دولة، والافتراض **الرابع** هو أن العولمة تنال من الاستقلال السياسي للدولة ولذا تقيد من فعالية الديمقراطية داخل الدول، والافتراض **الخامس** أن أصحاب المصالح على المستوى العالمي لا تتطابق جماعاتهم مع حدود الدول المشاركة العالمية لأن المصالح المشتركة هي التي تقرب بين الشعوب، فإلى أي حد تشعر شعوب العالم بانتمائها إلى

الإنسانية وليس مجرد انتمائها الوطني أو القومي.

إن قراءة هذه الافتراضات ومناقشة أركيبوغي **لها تبين أمرين أساسيين:**

الأمر الأول: إن تحليل أركيبوغي يستعين بأمثلة من الفكر السياسي الغربي ليبين امتدادات هذه الافتراضات عبر عصور تاريخ كافة هذا الفكر والتاريخ السياسي (الداخلي والدولي) الغربي أيضاً، وعلى نحو يبين أن الديمقراطية في مجملها، سواء في رافدها الليبرالي أو روافدها الأخرى، إنما هي منتج حضارة غربية ذات جذور فكرية ومؤسسية ووقائعية. وقد يكون الحديث عن هذا الأمر من قبيل البدهيات أو المسلمات التي لا يجوز في دراسة علمية استنزاف الوقت لإثباتها ولكن الرسالة التي تقدمها دراسة أركيبوغي هي أن النقد للفكر الليبرالي هو انتقاد من الداخل، وبين روافد تيار واحد رئيس، منتج الحضارة الغربية يعبر عن مشاكلها وعن مشاكل وضعها في العالم، ولكن نحن «غير الغربيين» بمثابة الحاضر الغائب في هذا الجدال.

ويتضح ذلك من **الأمر الثاني** الذي تبين لي من قراءة مناقشة أركيبوغي لافتراضات الديمقراطية الكونية، وهو أن مناقشة هذه الافتراضات تستبطن مجموعة من الثنائيات يضمها إطار واحد كلي يتصل أساساً بالعلاقة بين الديمقراطية (الليبرالية) وبين قضية السلام ومنع الحروب في العالم، وهذه المجموعات كالآتي:

• **ثنائية الداخلي والخارجي على أكثر من مستوى:** وأن الديمقراطي داخلياً قد لا يحققها خارجياً، والتهديدات الخارجية وسيلة في يد المستبدين لزيادة استبدادهم، وغياب المناخ

العالمي السلمي يقيد فرص الديمقراطية في الداخل، وغير الديمقراطي في الخارج يمثل تهديداً لا بد من مواجهته. وتكمن في هذه الثنائية إشكالية العلاقة بين الأمن التقليدي وبين الحريات المدنية والسياسية.

• **ثنائية الديمقراطية ومنع الحرب**: فالديمقراطية العالمية ليست مجرد غياب الحرب ولكنْ هناك أهداف أخرى لا بد من اتباع أدوات شرعية تستخدمها الدول الديمقراطية لنشر الديمقراطية.

• **ثنائية الشعوب/ الدول**: هل الديمقراطية العالمية منتج لسياسات خارجية لدول ديمقراطية؟ هل توظف لنشر منظومة قيم ليبرالية تحمل تحيزاً لخصوصية حضارية، ولتبرير تدخلات وتحقيق مصالح قوى في الخارج وتدعيمها؟ هل يبرر نشر الديمقراطية بأنها السبيل لمنع الحرب أم هي منتج لحركة الشعوب عبر الحدود ومن خلال مشاركة عالمية لحل مشاكل الإنسانية؟

• **قيم الديمقراطية العالمية (الإجراءات)/ فلسفة الديمقراطية (الخصوصيات الجماعية)**: فهل الديمقراطية هي مجرد المبادئ الآتية: المساواة بين المواطنين أمام القضاء، مبدأ الأغلبية، واجب الحكومة في خدمة مصلحة الجميع، القرار هو نتاج مواجهة بين مواقف مختلفة؟ وكيف تحتفظ بهذه القيم، وهي قيم الديمقراطية التمثيلية، تحت ضغط التحولات العالمية؟

إن هذه الثنائيات تستدعي مجموعة من الأسئلة عن درجة وطبيعة تواجدها في منظور حضاري آخر (غير غربي) أو عن

المقابل لها في هذا المنظور (الذي هو بدوره نتاج خبرة حضارية مختلفة): هل الهدف هو منع الحروب تماماً؟ هل المختلف الآخر يكون عدواً إذا لم يكن ديمقراطياً؟ ما هي الأولوية: رد العدوان والاحتلال أم الخروج على المستبد؟ هل الأوضاع الداخلية (ديمقراطية من عدمه) هي المحدِّد للتوجه نحو الحرب من عدمه؟

هل الديمقراطية التمثيلية هي النمط الوحيد للديمقراطية المثلى التي يجب نشرها عالمياً أم أن أهداف هذه الديمقراطية ـ أو غيرها ـ يمكن أن تتحقق بوسائل أخرى أكثر اتصالاً بأوضاع المنطقة المعنية؟ ما هو محك أو مناط الرسالة: الدول أم الأفراد؟ وما هي العلاقة بين الداخلي والخارجي؟

وبعبارة أخرى، هل منظور حضاري إسلامي يكرر هذه الثنائيات ـ ولو بنمط آخر من العلائق ـ أم يساعد على تجاوز هذه الثنائيات تحقيقاً لدرجة أكبر من «الانسجام والتناسق والتوافق» وليس التناقض والصراع والتنافر الذي تنضح به الثنائيات السابق الإشارة إليها، التي لن تجعل من الديمقراطية العالمية ـ في ظل أوضاع القوى العالمية الراهنة تحت هيمنة أحادية حضارية ـ إلا مجرد ثوب جديد للجسد نفسه أو كما يقال عادة: **«نفس النبيذ في زجاجات جديدة». إذن ماذا تقدم بعض الأدبيات الغربية لتخفيف غلواء هذا التحيز، وكيف؟**

٤ ـ من الحرب والسلام إلى العدالة الاقتصادية والاجتماعية: غايات أخرى للديمقراطية العالمية

إذا كانت القراءة النقدية لدراسة أركيبوغي وهيلد وماكغرو

بيّنت كيف أن «الديمقراطية الليبرالية» تواجه تحديات بسبب تحولات عالمية تريد الاستجابة لها داخلياً وخارجياً، ولكن دائماً في نطاق المنظومة الحضارية نفسها فكرياً وإقليمياً، فإن هناك نمطاً آخر من الأدبيات الغربية يحمل رؤية أكثر نقداً للمنظور التقليدي للعلاقات الدولية الذي يستهدف الحفاظ على نظام الهيمنة الدولية القائمة، ومن ثَم فهو أكثر انفتاحاً وتعددية، يتساءل عن ديمقراطية العلاقات الدولية وليس عن مجرد ديمقراطية ليبرالية عالمية، وهذا النمط من الأدبيات ينشغل بمشاكل الشعوب الناجمة عن العولمة الاقتصادية والاجتماعية أكثر من انشغاله بمسائل الحرب والسلام بين الدول القومية فقط، ومن نماذج هذه الأدبيات دراسات تضمّنها عدد خاص من حولية الأكاديمية الأمريكية للعلوم السياسية والاجتماعية.

الدراسة الأولى تحت عنوان «العولمة والديمقراطية: تحول عظيم جديد؟[٤٣] ويعالج فيها رونالدو مانك (Ronaldo Munck) ما تمارسه العولمة من آثار سلبية أو إيجابية على الديمقراطية، وذلك من خلال أطروحة بولانيي (Polanyi) «في ضوء كتابه عن التحول العظيم». تتناول هذه الأطروحة تلك الحركة المزدوجة التي تعبّر عنها حركة اتساع السوق من ناحية وتقابلها من الناحية الأخرى سيطرة اجتماعية متزايدة على هذا الاتساع، وذلك انطلاقاً من أن العولمة تخلق عملية متنامية من الاستبعاد الاجتماعي (Social Exclusion) داخل الدول وفي ما بينها ولكنها

(٤٣) Ronaldo Munck, "Globalization and Democracy: A New "Great Transformation?"," *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* no. 581 (May 2002), pp. 10-34.

في الوقت نفسه تخلق أيضاً حركات اجتماعية تتحدى العولمة وتسعى إلى «دمقرطتها».

وبعبارة أخرى، هذا الطرح يقوم على أمرين أساسيين: **أولهما**: أن الجدال حول العلاقة بين الديمقراطية والعولمة إنما يرتبط بجدال آخر حول العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية. **وثانيهما**: أن العولمة ذات تأثيرات إيجابية وسلبية في آن واحد على الديمقراطية ومن ثَم يرى هذا الطرح أنه لا بد من البحث في الحركات الاجتماعية التي يمكنها أن تتحدى الآثار السلبية للعولمة على الديمقراطية (من خلال الآثار على التنمية والآثار على التدويل الاقتصادي وفق الرؤية الليبرالية). ولذا فهو يتناول الممارسات والآليات والفواعل التي تتعدى الحكومات وتوسع من مشاركة الشعوب وقدرتها على محاسبة ومراجعة الحكومات عبر الحدود وعلى نحو يحقق الجمع بين مفاهيم الاقتصاد والسياسات والمجتمع والثقافة والعلاقات الدولية. ويصل هذا الطرح إلى أن السيادة المقسمة عبر الحدود (Divided Sovereignty) لا تعني أن الدول القومية قد تم استبعادها تماماً، وأنه من السذاجة القول إننا نشهد مرحلة من الديمقراطية الكونية؛ لأن الساحة الديمقراطية أصبحت أكثر تعقيداً في ظل العولمة.

ومما لا شك فيه أن طرح دراسة مانك أكثر نقدية من أطروحة أخرى عن العلاقة أيضاً بين الديمقراطية والعولمة، وهي أطروحة تقدمها الدراسة الثانية تحت عنوان «الديمقراطية العالمية» (Global Democracy)[٤٤]؛ حيث يقدم آيتش تيوون (H. Teune)

(٤٤) Henry Teune, "Global Democracy," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no. 581 (May 2002), pp. 22-34.

- ومن منطلقات ليبرالية اقتصادية - أطروحة تقوم على أن عمليات العولمة وإن كانت تدفع منذ منتصف السبعينيات نحو الانفتاح والديمقراطية، فإن الأطر السياسية الديمقراطية أضحت ضرورة الآن لاستمرار العمليات السياسية والمنتظمة للعولمة، ذلك لأن الديمقراطية تخطت الحدود الوطنية والمحلية نحو العالمية، ومن ثَم فإن العمليات والمؤسسات السياسية الدولية يجب أن تصبح أكثر استجابة ومحاسبية؛ لأنها السبيل إلى استمرار العولمة بطريقة سليمة ولتحقيق الرخاء الذي تَعِدُ به العولمة. ومن ثَم فإن هذه الأطروحة الليبرالية تجعل الديمقراطية الكونية شرطاً مسبقاً للعولمة الاقتصادية والاقتصاد الكوني الذي يحقق الرخاء العالمي (وفق رؤية الليبرالية الجديدة) لأن الرخاء لا يتحقق للجميع من دون ديمقراطية تمثيلية، ومن دون ديمقراطية مرتبطة قيمياً باحترام حقوق الإنسان.

وأخيراً فإن الدراسة الثالثة تحت عنوان «دمقرطة العولمة وعولمة الديمقراطية»[٤٥] هي الأكثر نقدية للنظام العالمي المعاصر؛ حيث تعتبره نظاماً فاشلاً لأنه قام على منظور تقليدي للعلاقات الدولية، وانغلق على ذاته لأنه تضمن احتفاءً بالقومية وبالخصوصية الثقافية.

ويرى بي. كاي. جيلز (B. K. Gills) أن العولمة تتطلب نظاماً سياسياً جديداً حتى تحقق الليبرالية الاقتصادية العالمية استقرارها، ومن ثَم هناك حاجة إلى تحقيق توازن بين

---

(٤٥) Barry K. Gills, "Democratizing Globalization and Globalizing Democracy," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 581, (May 2002), pp. 158-171.

المنظورات الماركسية والليبرالية والواقعية. ومن ثَم فإن نظاماً عالمياً بديلاً (World Order) يتطلب دمقرطة العولمة وعولمة الديمقراطية، كما لا بد من أن يستند إلى تقديم «مفاهيم راديكالية» جديدة عن ممارسات المواطنة، وتجسير الفجوة (Bridging) بين المساحات المحلية، والوطنية، والإقليمية، والعالمية. ويتمثل الدليل على المسار الجديد للديمقراطية على المستوى العالمي وفق جيلز في بروز مفاهيم وقيم جديدة، مثل: العدالة العالمية، والتضامن العالمي والمواطنة العالمية والديمقراطية العالمية. إذاً الأخيرة ليست - في نظر جيلز - إلا تعبيراً من بين عدة تعبيرات عن تحولات عالمية جديدة، فجميع هذه التجليات تستدعي الروابط بين الداخلي والخارجي وبين فواعل متعددة المستويات وبين الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية. وبعبارة أخرى فهو يتجاوز مجموعات الثنائيات السابقة الإشارة إليها، من خلال رؤية نقدية عن كيفية إصلاح النظام العالمي القائم، ولذا فهو يطالب بالبحث عن طرق لكسر القفص الحديدي للمنظورات التقليدية القديمة، التي مهما اختلفت فهي جميعها أسيرة هيكل القوة الدولية الكامن والمتضمن في النظام العالمي الذي تجسده العولمة.

إن أطروحة جيلز تندرج في إطار الروافد النقدية والبنائية، التي تنطلق من قبول تعددية المنظورات الحضارية في العالم، حيث تفسح مكاناً لدور القيم والأفكار والتاريخ والفلسفة عند مراجعة النظرية الاجتماعية بصفة عامة والنظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية. ومن ثَم، فإن مقولاتها عن «الديمقراطية العالمية» هي مجال من مجالات اختبار هذه الرؤى الجديدة في

مجال العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية، التي تبلورت أيضاً على أصعدة أخرى، مثل: الفواعل ومستويات التحليل.

خلاصة القول في خاتمة هذا الفصل هي أن جدالات «الديمقراطية العالمية» ليست مجرد جدالات معتادة حول الفواعل والقضايا والعمليات من منظورات مختلفة، ولكنها بالأساس جدالات حول «فلسفة» هذه الديمقراطية ومنظومة قيمها وغاياتها «العالمية» على نحو يفرز جدالاً أكثر بين هذه المنظورات ـ كروافد من نموذج حضاري غربي ـ وبين دعوات لنقد ورفض ما عكسه هذا النموذج السائد من هياكل للقوة وأنماط تفاعلات الهيمنة.

ومن ثَم فإن مضمون المستوى الثاني من الجزء الأول هو **مضمون كلي** ركّز على هذا الجانب من الجدالات وعلى نحو تراكمي عبر أربعة محاور: ما الجديد في الحديث عن ديمقراطية عالمية؟ الديمقراطية العالمية ليست هي المفهوم الليبرالي فقط عن «الديمقراطية الكونية»! وهل السلام ومنع الحروب هما الهدف الوحيد للديمقراطية العالمية؟ وهل هناك أهداف أخرى للديمقراطية العالمية كالعدالة الاجتماعية والاقتصادية؟

وبعبارة أخرى؛ هذا المستوى يقدم نتيجة قراءة نقدية في الأدبيات تبحث عن مدى تحيزها الحضاري وقدر الدعوة إلى التعددية الثقافية وطبيعتها، وهي النتيجة التي تدعم نتيجة المستوى الأول بحيث تصبح مراجعة الأدبيات الغربية قد بينت الحاجة إلى إعادة بناء مفهوم الديمقراطية العالمية؛ لأن القائم من التحليلات (وهو كثير وغني) لا يعكس توافقاً على المفهوم أو غاياته وفلسفته.

ومن ناحية أخرى كان هذا الجزء من الدراسة تمهيداً نُسنِد إليه تحليلنا في الجزء التالي؛ حتى يمكن تسكين «رؤية إسلامية» في خريطة هذه الجدالات باعتبارها رؤية مقارنة عن الديمقراطية العالمية تساهم في إعادة بناء المفهوم انطلاقاً من منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية. وهي رؤية تسعى إلى غزل خيوط هذه المراجعات في رؤية كلية يميزها أنها تستدعي الإسلام كمرجعية.

فعلى الرغم من كل ما قدمته الأدبيات الغربية من مراجعات عن أهمية الانفتاح على منظورات حضارية غير غربية، وعلى الرغم من حديث بعضٍ بين حين وآخر - في نطاق نظرية العلاقات الدولية - عن أهمية استعادة مستوى التحليل الثقافي في العلاقات الدولية - أو في نطاق نظرية الديمقراطية - عن أهمية التوقف عن الربط بين الديمقراطية والعلمانية، وعلى الرغم مما قدمته الأدبيات الغربية من نقد للعولمة بمنظومتها الفكرية والمعرفية، إلا أن كل هذه المراجعات هي في التحليل الأخير لا تشكل التيار السائد؛ وإنما هي بمثابة أصوات مشتتة متفرقة، بدليل ما رصدناه من غياب الإشارة إلى الدين في أدبيات الديمقراطية العالمية، ناهيك بأن هذه المراجعات فعلياً تخرج جميعها من المعسكر العلمي العلماني ذاته الذي يقف غالباً عاجزاً أو متجاهلاً عن استيعاب ما يمكن أن يضيفه الدين من إسهام في مجال صياغة الديمقراطية العالمية وغيرها؛ ليس الدين كعقيدة إيمانية وإنما الدين كمصدر للقيم والمبادئ الأخلاقية[٤٦].

---

(٤٦) حول تقييم كلي مبني على رسم خرائط الاتجاهات النقدية الغربية حول مفهوم العالمية، وهو تقييم لعدم قدرة هذه الاتجاهات على تجاوز حقائق العلمانية والحداثة والوضعية وعدم القدرة على تقديم مفهوم جديد للعالمية. انظر: أميرة =

فأهمية مفهوم الديمقراطية العالمية بالنسبة إلينا هي أنه يحتمل أن يؤدي دور بوتقة جديدة، لتجميع تلك المراجعات المتناثرة والمشتتة بين فروع مختلفة من العلم بل بين علوم مختلفة لغزل مفهوم بأبعاد جديدة، مفهوم لا يخلط بين المقاصد والأدوات. فإذا كان المقصد هو الديمقراطية العالمية، فإن الأداة ليست هي الديمقراطية العالمية، وإنما هي التغيير العالمي الذي يحقق العدالة الإنسانية، فماذا تقدّم الرؤى الإسلامية في هذا الصدد؟

= أبو سمرة، «مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية،» (أطروحة دكتوراه، إشراف نادية مصطفى، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٤).

الفصل الثالث

هل يتناول الجدل حول الإسلام والديمقراطية أبعاداً عالمية؟

مقدمة

فارق كبير بين أن نرسم خريطة الاتجاهات الفكرية والنظرية حول نمط العلاقة بين الإسلام والديمقراطية من ناحية، وبين التنظير من ناحية أخرى من واقع الإسلام وخبرة عالمه، لمفاهيم أساسية في العلوم الاجتماعية والسياسية داخلياً وخارجياً ومنها المفاهيم المرتبطة بحديث الديمقراطية والتطورات في نظرياتها وخاصة نظرية الديمقراطية العالمية (Global Democracy).

وإذا كان الجانب **الأول** يعكس المنظور التقليدي للدراسات الإسلامية التي تقدم تأصيلاً فقهياً أو دراسات العلوم الاجتماعية الحديثة التي تهتم بمجرد دور الإسلام كمتغير من المتغيرات ـ كما سبقت الإشارة في مقدمة الدراسة ـ فإن الجانب **الثاني** يمثل نقلة نوعية في أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة برزت خلال العقد الأخير من القرن العشرين واكتسبت زخماً حتى الآن.

ومن أبرز هذه الأعمال عن دور الدين في التنظير بصفة

عامة وخاصة في مجال العلاقات الدولية مجموعة الثقافة والدين في العلاقات الدولية (Culture and Religion in International Relations)[١]، التي سجلت أعمالها أنماطاً ودرجات مختلفة من التنظير بالاستعانة بالخبرات والمرجعيات الدينية على نحو دفع بعضهم إلى القول إن عصر «علمنة العلم الاجتماعي» قد اهتز. ومن هذه الأعمال ما قدمه أرماندو سلفاتوري (Armando Salvatore)[٢] عن ضرورة عدم إهمال التقاليد الإسلامية في التنظير لمفهوم «المجال العام» كنوع من الاعتراف بما يجب أن يكون عليه حال الاهتمام بدور الدين، وليس فقط باعتباره عائقاً أمام الحداثة. وبالطبع يعكس هذا الاجتهاد رافداً من تيار أشمل، يهتم بدور الدين والقيم في تشكيل الأفكار ودور تلك الأخيرة في التنظير المقارن من أطر حضارية متعددة، كما سبق التوضيح.

ففي الفصل الأول من الدراسة يركز على الجانب الأول (المنظور التقليدي)، على أن يكون الجانب الثاني أحد مكونات هيكل الفصل التالي، كما سبقت الإشارة.

وإذا كان التحليل في الفصل السابق قد بيّن كيف أننا غائبون بصورة كبيرة في جدالات الديمقراطية العالمية، فإنه من الواجب أيضاً أن نبدأ بتقرير الحقيقة الآتية: إن المفهوم ذاته

---

(١) Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil, eds., *Series of Culture and Religion in International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, [n. d.]).

(٢) Armando Salvatore, *The Public Sphere, Liberal Modernity, Catholicism, Islam,* Culture and Religion in International Relations (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

غائب عن دائرة اهتمامنا، ومن ثَم فهو من المفاهيم «المصدَّرة» إلينا في فورة «انتقال» العلم من المركز إلى الهوامش. ولذا لا يجدر بنا أن نبادر ـ كما يحدث في بعض الأحيان ـ إلى مجرد الاستهلاك (من دون مردود) أو مجرد النقل (من دون وعي) أو محاولة بيان مقابلِه لدينا ـ تراثاً ومعاصرة ـ ولكن يجدر بنا ـ كما سنحاول في هذا الجزء ـ بيان أن هذا المفهوم غائب عن دوائرنا المعاصرة؛ لأن شعوبنا ونظمنا انشغلت بعواقب العولمة وبكيفية التحوّل نحو الديمقراطية، وهما همَّان فكريان وسياسيان حجبا ما يسمى «الديمقراطية العالمية» إلا بقدر ارتباطها بهاتين القضيتين. وانشغالنا هذا سواء بالعولمة أو بالديمقراطية في الداخل كان سمة اشتركت فيها حركات الجنوب الفكرية والسياسية. ومن هنا مغزى المبادرة بالتفكير معاً ـ من خارج دائرة الغرب ـ حول هذا المفهوم وتداعياته الفكرية والسياسية، الداخلية منها والخارجية.

وفي ضوء ما سبق وباستعادة الأسئلة الثلاثة المطروحة في مقدمة الفصل الأول من الدراسة عن هدف هذا الجزء، فإن الإجابة عنها تتم على نحو يراعي الاعتبارات المنهاجية الآتية:

١ ـ طالما أننا نتحدث عن ديمقراطية عالمية فلا يمكن الاقتصار على الفقه السياسي الإسلامي (الداخلي) فقط، ولكن يجب أن نمتد أيضاً إلى فقه العلاقات الدولية في الإسلام. ومن دون الاقتصار على المعاصر من الجانبين لا بد من الامتداد إلى حالة إسهام «التراث».

٢ ـ قضية الديمقراطية في العالم الإسلامي ليست قضية تأصيل وفكر فقط، ولكن هي قضية واقع ذي سياسات وبرامج تشكله تحت ضغوط خارجية وتحديات داخلية في ظل العولمة.

٣ ـ وبعبارة أخرى، لا بد من النظر في نمط العلاقة بين الداخلي والخارجي على صعيد التأصيل النظري وصعيد «السياسات».

وتتركز أطروحاتي في هذا المقام على المستويات التالية التي تترجم هذه القواعد المنهاجية:

المستوى الأول: يحدد الإطار العام لمراجعة حالة التراث السياسي الإسلامي الداخلي والخارجي.

والمستوى الثاني: ينتقل من التراث الفقهي والتاريخي والفكري إلى قضايا واقع المسلمين المتصلة بالعولمة والديمقراطية.

أما **المستوى الثالث**: فيجيب عن السؤال الثالث: لماذا تجب المشاركة في الحوار؟ وكيف؟

أولاً: حالة مراجعة الفقه السياسي الإسلامي الداخلي والخارجي

يواجه الفقه السياسي الإسلامي (الداخلي والخارجي) تحيزات كبيرة عند تقويم جوهر كل منهما، ناهيك بتحيز الفصل التعسفي بينهما، ودحض هذه التحيزات يقود أيضاً إلى أن هناك حاجة لتنظير يتجاوز التنظير الفقهي ولا يسقطه، ويمتد منه إلى تنظير حضاري أو رؤية حضارية تقدم رؤية إسلامية لا تقوم على فقه الأحكام فقط، ولكن تضع هذا الفقه في إطاره الأوسع القيمي والسنني والمقاصدي.

والتحيز الأول، هو أن تراث الفقه السياسي الإسلامي قد

أسس وكرَّس وأضفى الشرعية على المُلك العضوض والاستبداد عبر التاريخ الإسلامي ومنذ نهاية الخلافة الراشدة.

والتحيز الثاني، هو أن تراث الفقه السياسي للعلاقات الدولية قد قام على التقسيم الدولي للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب، وأنه قد تبلور على صعيده الجدال بين اتجاه أن «الأصل في الإسلام هو الحرب» واتجاه أن «الأصل في الإسلام هو السلم».

وبعبارة أخرى، التحيزان يؤصلان لرؤيتين متعاضدتين عن التراث الإسلامي وهما أن الاستبداد من الداخل يؤازر استبعاد الآخر والانغلاق عنه في الخارج.

ولقد كان هذان التحيزان، أو فلنقل التشويهان، لتاريخ الفقه والممارسة في صميم أسانيد «الاتجاهات العلمانية» الحديثة الرافضة لأي دور للإسلام في الحياة السياسية والعلاقات الدولية، ولقد تمّ التركيز عليهما وإخراجهما من نطاق الدراسات الاستشراقية فقط ومن ثم إبرازهما بقوة في الجدالات الإعلامية والسياسية عبر العقدين الأخيرين منذ نهاية الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. ولذا كان الهجوم على الإسلام والمسلمين ذا وجهين: تهمة عدم الديمقراطية والاستبداد، وتهمة إرهاب الآخر ورفضه وعدم التسامح معه والجهاد المقدس ضده.

إن التحيزات السابقة لم تكن قاصرة على الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية فقط ولكن امتدت أيضاً إلى نظائرها في العالم الإسلامي. ولكنها بالطبع ـ وعلى الرغم مما حازته من زخم

سلّط الضوء عليها دون غيرها ـ لم تكن تمثل الحقيقة أو على الأقل كل الحقيقة، فلم تنعدم الاجتهادات الأصيلة أو المراجعات النقدية المقارنة التي تقدم تحليلات أخرى عن طبيعة قضية السلطة في الإسلام وقضية العلاقات الدولية وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي. وفي ما يأتي تفصيل في هذه النواحي الثلاث:

أولاً ـ اجتهد بعضٌ[٣] لدحض التحيز ضد الفقه السياسي الإسلامي، المتهم بأنه فقه تبريري منحاز، أخذ على عاتقه تكريس الواقع السياسي القائم والتنازل عن شرعية الممارسة السياسية خدمة «للأيديولوجيا السلطانية» التي تتأسس على الإكراه والغلبة.

ولقد بدأ هذا الدحض بمناقشة دعاوى التحيز، سواء من حيث درجة مصداقية القواعد الفقهية المؤسسة للمنطق الفقهي (مثلاً: هل تكريس التغلب حمى الأمة من شر الفتنة؟)؛ أي من حيث التعامل الوظيفي مع التراث توسلاً به لنقد الاستبداد المعاصر، أو الانزلاق نحو التعميم والإطلاق من دون تمييز بين التباينات الفقهية، أو النظرة الاختزالية لآليات الاستدلال الفقهي.

كما انتقل هذا الاجتهاد إلى نقد دعاوى التحيز السابقة التي لم توفق في استيعاب الموقف الفقهي في شموليته لأنها قامت على قراءات انتقائية للفقه، مستندة إلى التفسير الخطي والقفز

---

(٣) محمد محمد أمزيان، «الفقه السياسي وإشكالية التحيز،» **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة ١٤، العدد ٥٦ (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

على التاريخ، في حين أن الموقف الفقهي وفق شواهد من التاريخ اتسم بالاستمرارية والثبات من حيث رفض الاعتراف بشرعية التغلب والاستبداد.

وبناء عليه، فإن تلك الرؤية الناقدة الرافضة لاتهام الفقه السياسي بالمسؤولية عن الاستبداد المستحكم، إنما ترى هذه الرؤية أن هذه الاتهامات التي تم توظيفها لوصف الفكر الإسلامي كله بأنه «أيديولوجيا سلطانية» من أجل الأمير وفائدته لا تستند إلى أدلة ذات قوة منهاجية، بل إن هذا الاتهام أعطى لنفسه حق محاكمة تراث بأكمله، من دون التمييز بين ما هو من الأحكام الفقهية وبين ما هو نظري مبدئي وما هو ظرفي استثنائي، ناهيك بضرورة بيان مراد الفقهاء بالطاعة ومدى حدودها بدلاً من اتخاذ قرار الفقهاء بالطاعة للحاكم الجائر كذريعة لاتهام الموقف الفقهي كله من أزمة الشرعية. فإن الطاعة المعنية هي طاعة مقاصدية ليس لذاتها ولكن لما تحققه من مصلحة الجماعة واستقرار الحياة السياسية، في إطار الحدود الفاصلة لها التي تتصل بطبيعة الموقف من العلاقة مع الحاكم الجائر.

ثانياً ـ طالبت اتجاهات بحثية بإعادة صياغة السؤال عن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم حتى تخرج الرؤية الإسلامية لقضية العلاقات الدولية من مأزق ثنائية الحرب أم السلام(٤) كما سنرى لاحقاً في الجزء الثالث. ونقتصر هنا على قضيتين كسبيل للتوضيح.

---

(٤) **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

وبالنظر إلى قضية محددة من قضايا العلاقات الدولية في الإسلام، وهي **قضية الجهاد** التي وظفها بعض المستشرقين وغيرهم لاتهام الإسلام برؤية أحادية تمييزية استئصالية ولاتهام تطور اجتهاد الفقه الإسلامي بأنه التواء وتحايل على الواقع لإضفاء الشرعية عليه. في هذا المقام، تمكن الإشارة إلى قراءتي لرؤية برنارد لويس (Bernard Lewis)[٥] ومفادها ما يأتي:

يتكرر نمط تفسير لويس نفسه لما سمّاه الفجوة بين «المثل» والواقع مع «الجهاد» باعتباره المجال الثالث المرتبط بمجالين آخرين وهما «نظام الخلافة ودرجة تعدده أو لا مركزيته». فهو يقول: إن الجهاد (في الفقه حتى القرن الثالث) هو الحرب حتى تدخل البشرية كلها في الإسلام، ولهذا يرى أنه ما أن توقفت الفتوحات وأضحت تواجه صعوبات وانتكاسات كان لا بد للفقهاء من أن يجدوا تبريراً لهذه الفجوة من المبدأ الشرعي والواقع نظراً إلى عدم تحقق انتشار الإسلام في العالم كله، ويقول لويس: إن الفقهاء حاولوا إخفاء هذه الفجوة والالتواء حولها والاستجابة للموقف وذلك بتقديم تفسيرات جديدة بارعة، تضع قيوداً على واجب الجهاد وتخفف من التزاماته، ومن ثَم فهو يرى أنها تفسيرات تأويلية اعتذارية تبريرية. ولقد قدم لويس تفسيراً لصعود القوة الإسلامية ثم تراجعها تدريجيّاً بفعل عوامل داخلية وعوامل الهجوم الأوروبي المتصاعد على الهوامش ثم القلب، مبيناً الانتقال من قيادة العرب إلى الترك، ومبرراً دور

---

(٥) برنارد لويس، «السياسة والحرب في الإسلام،» في: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، **تراث الإسلام**، ترجمة محمد زهير السمهوري [وآخرون]، عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨).

الفرس أو الترك في الخلافة العباسية. وعلى الرغم من الاعتراف بتعدد أدوار الأقوام المسلمة، إلا أن نمط استدعائها من جانب لويس هو الذي يميز بين الاستدعاء لإبراز نمط التعددية والتكامل كسنّة من سنن الكون، والاستدعاء لإبراز نمط التجزئة والصراع وتقديمه كحالة أخرى من حالات الفجوة بين «المثل» والواقع التي اجتهد الفقهاء ـ في نظر لويس وغيره ـ لتأويلها وتبريرها، وليس تفسيرها شرعاً، أو الاجتهاد حول كيفية إدارتها شرعاً.

وبعبارة أخيرة، وعلى الرغم من هذا البنيان المحكم من الفكر الذي يجمع بين الداخلي والبيني والخارجي في الفكر السياسي الإسلامي، وعلى نحو يقدم رؤية عن الرابطة بين مسار تطور الفقه والفكر والتاريخ الإسلامي، إلا أن هذا التجديد المنهاجي ـ مقارنة بالأدبيات العربية المختلفة والمناظرة في الموضوع ـ يجب ألا يخفي ماهية الرؤى المقدّمة في إطار من العلمية المنظمة التي تسقط عامدة متعمدة قواعد وأصول الاجتهاد والتجديد كاستجابة للتغير في عالم المسلمين. فإن مثل هذه الرؤى المتحيزة المغرضة (التي تظهر أيضاً في أدبيات عربية من مثل توجه عزيز العظمة) تحتاج إلى رصد، ولكن الأهم هو أنها تحتاج إلى منهج في التفنيد والرد من ناحية، وفي بناء رؤى اجتهادية من ناحية أخرى تزيل الضباب الذي يحيط بالفعل بعيون دارسينا الجدد، من جراء تعدّد الاتجاهات الفقهية ومدارسها ـ وحتى الآن ـ حول هل الأصل في الإسلام (السلام أم الحرب)، وكل ما يرتبط بذلك من تعريفات للجهاد ونمطه: عسكري أم سلمي، دفاعي أو هجومي.

وبالنظر من ناحية أخرى إلى قضية «الشريعة» باعتبارها أكثر

من مجرد الأحكام الفقهية (التي تتعدد مدارسها واتجاهاتها تفعيلاً لقاعدة الاجتهاد)؛ حيث تتضمن الشريعة أيضاً القيم والمبادئ والأسس التي يقوم عليها التأصيل الإسلامي للعلاقات الدولية[٦]، تجدر الإشارة إلى طبيعة هذه القيم والمبادئ والأسس باعتبارها الأكثر ثباتاً واستمراراً وكلية، ومن ثَم فهي المعيار الأساس في تقييم الرؤية التأصيلية للإسلام عن العلاقة بين الشعوب والأمم المختلفة (رؤية الإسلام للعالم) في حين تمثّل المدارس الفقهية الاستجابات الفقهية للتغيرات في الزمان والمكان حول العلاقة بين السلم والحرب. وتتعدد تصنيفات هذه المبادئ والقيم[٧]، ولكن يمكن رصدها في المجموعات الآتية:

مجموعة **القيم التأسيسية**: مثل التوحيد والتزكية والعمران والعدالة، **والقيم التأصيلية**: الدعوة والجهاد، **والقيم الحضارية**:

---

(٦) سيف الدين عبد الفتاح، «القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام: خبرة بحثية،» في: سيف الدين عبد الفتاح [وآخرون]، **المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام**، ضمن: **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ٣.

(٧) انظر على سبيل المثال:

Abdul Hamid Abu Sulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987);

أحمد عبد الونيس، «الأساس الشرعي للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية،» **المسلم المعاصر**، العددان ١٣٣ ـ ١٣٤ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩)؛ إبراهيم البيومي غانم، «المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية،» **المسلم المعاصر**، العدد ١٠٠ (حزيران/ يونيو ٢٠٠١)، وسيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» في: **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

التعددية والتنوع والتعارف والتداول والتدافع والحوار الحضاري والأخوة والإنسانية.

هذا وقد ساهم تيار من الاستشراق «الإيجابي» في دراسة وتقديم منظومة القيم الإسلامية التي تغلف الرؤية في مجموعها أو التي تتجسد في أثر الإسلام في العالم أو تجاه أمور محددة[٨].

ويمكن الاقتصار هنا على قراءتي لمارسيل بوازار (Marcel Boisard) عن منظومة القيم وراء الجهاد ومنطق التقسيم الفقهي إلى دار السلم والحرب وهي المنظومة التي تتخلل أيضاً منظومة الإسلام بأكملها باعتباره «دين الإنسانية»[٩]، وتتلخص قراءتي لبوازار في ما يأتي:

---

(٨) انظر على سبيل المثال: توماس أرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين وإسماعيل البخاري، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، و

Hans Kung, *Islam: Past, Present and Future,* translated by John Bowden, (Epilogue, "Islam: An Image of Hope") ([Cairo]: The American University in Cairo Press, 2007), pp. 643-661.

(٩) Marcel Boisard, *Jihad: A Commitment to Universal Peace* (translated to English in 1988) from the French original work: *L'Humanisme de L' Islam,* 1975. (translated by the American Trust Publications).

كذلك انظر قراءة متميزة للكتاب قدمها: عماد الدين خليل، «إنسانية الإسلام لمارسيل بوازار،» **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٤٩ (صيف ٢٠٠٧). وهي وإن كانت قراءة متأخرة زمنيّاً ـ أي بعد ما يقرب من العقود الثلاثة بعد نشر الكتاب في أواخر السبعينيات، وبعد ما يزيد عن العقدين من نشر ترجمته العربية، إلا أن القراءة تتسم بالعلمية والشمول وتوجه في مرحلة مهمة النظر إلى مثل هذه الأعمال التي لم تلقَ من الاهتمام ما لقيته أعمال غربية أو عربية إسلامية ذات طابع صدامي من اهتمام، وتشارك قراءتي مع قراءة د. عماد خليل في كثير من الاستنتاجات، وإن اختلفت بالطبع دواعي القراءتين وأهدافهما.

من ناحية أولى: عنوان الكتاب دالٌّ شكلاً ومضموناً، فهيكل الكتاب رأسيّاً وأفقيّاً يبدأ من الإنسان وينتهي إلى الإنسان، مروراً بكل أبعاد الإسلام ومناطقه، عقيدة وشريعة وعبادات وأخلاقاً وقيماً وفقهاً للمعاملات ووصولاً إلى سبل انتشار الإسلام ووسائله حرباً وسلماً وإلى أسس وقواعد التعامل مع غير المسلمين. وبعبارة أخرى، فإن المنظومة المتكاملة التي يقدمها بوازار عن الإسلام تجد صداها وانعكاساتها على قضايا عديدة ومنها ما يتصل بالعلاقات الدولية. هذا فضلاً عن أن هذه المنظومة المتكاملة الأبعاد تتمحور ـ وفق رؤية بوازار ـ حول مفهوم الإنسانية بالمعنى الإسلامي، أي المعنى الإيماني، الأخلاقي، القيمي، وهذا بدوره ينعكس على كل مجالات الحياة.

فإذا كانت عقيدة الإسلام «التوحيد» تلخص مكنون العلاقة بين الله والإنسان وطبيعتها، ومكنون العلاقة بين المؤمنين بالعقيدة نفسها، ومكنون العلاقة بين جوانب الحياة المختلفة المادية وغير المادية، فهي ـ أي العقيدة ـ تفسر طبيعة المجتمع المسلم في مواجهة القوى المضادة، كما تفسر الارتباط بين العقيدة وبين كل من السياسي والاقتصادي... إلخ، أي تفسر العلاقة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، وبين عدد من الثنائيات على نحو يحمي من التشتت والازدواج. وهذه العقيدة وما ترتب عليها بالنسبة إلى عقل المؤمن وضميره وأعماله معاً في كل شيء انعكست على جميع مجالات الحياة، بما فيها العلاقات الخارجية للأمة الإسلامية؛ حيث كانت المنطلق نحو منظومة قيمية وأخلاقية تكون بمثابة المقياس لجميع المواقف بحثاً عن الفهم وعن الحلول، كما ارتبطت العقيدة بالشريعة

المنظمة لجوانب حياة المسلم كافة. كل هذا، أي الانطلاق من العقيدة نحو الشريعة والقيم والأخلاق، والتلاحم بينهم كمنظومة، كان لا بد من أن يفرز ويولد مفهوماً للإنسانية الإسلامية تختلف عن الإنسانية التي رسمتها الفلسفة الغربية. فالإنسان المسلم ـ المستوعب للعقيدة وللشريعة وللأخلاق الإسلامية ـ يحقق وضعاً متوازناً بين ذاتية الفرد وبين الجماعة، وبين العالم وبين الكون.

ومن ناحية ثانية: إن هذه المنظومة المتكاملة للإسلام التي قدمتها رؤية مارسيل بوازار عنه كانت في نظره السبب الأساس لانتشار الإسلام بسرعة خلال القرون الأولى. وبهذا، فلقد قدم ما لم يقدمه توماس أرنولد (Thomas Arnold) في كتابه الشهير **الدعوة إلى الإسلام** الذي اكتفى بالإشارة إلى الحماسة للرسالة وأثرها في أساليب الدعوة من دون التوقف عند طبيعة الرسالة ومدى تأثير هذه الطبيعة في قبولها من عدمه.

كذلك كانت هذه المنظومة ذات تأثير أيضاً في سبل نشر الإسلام، ومن ثَم عدم استخدام القوة والقسر والفرض بين هذه السبل. وفي هذا يقول مارسيل بوازار: إن مفهوم الإسلام عن الإنسان والجماعة والعالم ينعكس على الهدف من الحرب وعلى طريقة سير المعارك، وطرق التعامل مع الأعداء، بحيث لا تتعارض الحرب مع المبادئ الإسلامية (في مقدمتها العدل) ومع أخلاقيات الإسلام وبالطبع مع شريعته.

حقيقة، وقد يكون آخرون ـ وليس مارسيل بوازار فقط ـ قد تناولوا قواعد فقه القتال والسلم في الإسلام وأحكامه وأهداف الحروب وأسبابها، ولكن رؤية مارسيل بوازار تبين أن الفقه

الإسلامي للعلاقات الخارجية، وخاصة الفقه العام الكلي ـ المتصل بأصل رؤية الإسلام للعلاقة مع الآخرين حرباً أم سلماً ـ ليس أحكاماً فقط ولكنه أيضاً فكر ورؤية للعالم، يساعد فهمها على فك الاشتباك بين الاتجاهات المتقابلة حول هذا الأصل. فهو ليس حرباً فقط أو سلماً فقط، ولكنه حرب أو سلم وفق الظروف، فضلاً عن نمط من الحرب من دون غيرها.

ويقدم مارسيل بوازار في الفصل الخاص بالجهاد رؤية متكاملة فهو يقول: إن الحرب في الإسلام هي وسيلة وهدف، وهي لا تضع الشعوب بعضها أمام بعض، ولكن تضع المقاتلين في مواجهة بعضهم بعضاً. ولذا، فإن القتال في الإسلام ـ في نظر مارسيل بوازار ـ هو بشكل من الأشكال ممارسة حضارية وتعزيز للقيم الحضارية الأصيلة ومنع العدوان عليها. ونلاحظ هنا أن مقارنة مارسيل بوازار بين الخبرة الإسلامية والخبرات الأخرى ـ وخاصة في الحضارة المسيحية الغربية ـ تقوده إلى إقرار البون الشاسع وليس التشابه ـ كما بيَّن أرنولد في مقارنته بين أساليب الانتشار السلمي والاضطهاد في الخبرتين ـ ولهذا فهو يستدعي مستنكراً إخراج مؤسسي القانون الدولي الأوروبي المسلمين من دائرته لاعتبارهم كفرة لا يستفيدون من قانون الحرب، وفي المقابل يعتبرون أن «الجهاد المقدس» عند المسلمين ليس إلا تعبيراً عن تعصب المسلمين الديني. كذلك في حين يشير مارسيل بوازار إلى خبرة «الاستعادة» الإسبانية للأندلس التي قامت على طرد المسلمين أو قهرهم على التنصر، فهو يستدعي في المقابل خبرة الإسلام في حماية «الكتابيين» حماية إلزامية بمقتضى الشريعة على أساس أن حقوق الإنسان

غير المسلم محفوظة ومصانة بالشريعة وما لها من إلزام ديني يفوق إلزام الميثاق العالمي لحقوق الإنسان. كما يعتبر مارسيل بوازار مجال معاملة الأسرى من أبرز المجالات توضيحاً لانطباق منظومة القيم الإسلامية وشريعته على مجال الحرب.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة: يوضح لنا ذلك التكامل بين رؤية مارسيل بوازار ومدخله إلى منظومة الإسلام الكلية وبين رؤيته عن الحرب والسلام في الإسلام، أن مدخله إلى الإسلام ـ ابتداءً ـ مدخل إنسانيّ حضاري يبدأ من الفرد إلى الجماعة إلى العالم. وهذا المدخل يقوده إلى رؤى مغايرة لتلك التي يقدمها من يبدؤون من القضية الجزئية ذاتها ـ أي فقه الحرب والسلام ـ ومن مدخل فقهي سياسي جزئي بالأساس. وبعبارة أخرى، يقدم بوازار قراءة فكرية قيمية للفقه العام ولأحكام الفقه الجزئية الخاصة بالعلاقات الخارجية وقت السلم والحرب، في حين يقدم آخرون إما قراءة فقهية محضة أو قراءة قيمية محضة للرؤية الكونية للإسلام بأبعادها المعرفية والقيمية والشرعية. ومن ثَم، فإن منهج مارسيل بوازار الذي يبين الرابطة بين رؤية الإسلام للعالم وبين موقفه من الحرب، أي المنهج الذي يبين العلاقة بين القيم كإطار مرجعي وبين الأحكام الفقهية، هو منهج قيمي واقعي بمعنى أنه يبين وسطية الإسلام ـ في أمور الحرب والسلام على حد سواء ـ باعتبارها أساساً في رؤية الإسلام للعالم. فهي رؤية إنسانية من ناحية ولكنها لا تمنع أو تحرم القوة والحرب عند الضرورة من ناحية أخرى، ولذا تنظمها لتصبح ممارسة حضارية. ومما لا شك فيه أن هذا المنهج لا ينعكس فقط على الرؤية من القضية الكبرى (محرك العلاقات) أي الجهاد ومتى

يكون السلم ومتى تكون الحرب، ولكن تنعكس بالطبع على مستويات أخرى: التقسيم للعالم، وأدوات الجهاد.

ثانياً: ماذا عن إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي في مصادر التأصيل الإسلامي، وفي الفكر والتاريخ الإسلاميين؟

ففيما يتصل بالتاريخ الإسلامي يتساءل بعضهم كيف يمكن تعميم صفتي الفساد والاستبداد على كامل التاريخ الإسلامي من دون تحديد المقصود ومن دون تمييز بين مراحل القوة والوحدة والفتوح، وبين مراحل الضعف والتراجع والتجزئة والاحتلال؟ وكيف يمكن أن نفسر الإنجاز الحضاري طيلة ما يزيد عن العشرة قرون في ظل استبداد وفساد؟ أم أن الحرية ليست شرطاً مسبقاً لهذا الإنجاز؟ بل ما المقصود من الحرية: هل هي نمط واحد (الليبرالي الحداثي التنويري) نسقطه على كل الحالات فإن لم ينطبق لا يصبح هناك حرية وتعددية أم أن هناك أنماطاً أخرى من التعددية والحرية تفرزها خبرات حضارية أخرى؟ هل الملك العضوض وعدم تداول السلطة في تاريخ ممارسة السلطة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة كان يعني حرية مطلقة للحاكم واستئثاراً كاملاً بالسلطة؟ ماذا عن توازنات القوى المجتمعية من أسفل وأدوار هذه القوى[١٠]؟

---

(١٠) أثيرت هذه التساؤلات في حلقة نقاشية حول ورقة بحثية قدمها د. عبد الحميد أبو سليمان بعنوان: «إشكاليات الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي،» "Despotism and Corruption in the Islamic Thought," يمكن مطالعة الدراسة (باللغة الإنكليزية) على الرابط الآتي:

فلماذا مثلاً لم تشهد حضارتنا انفجارات دموية، مثل: فرنسا والصين وروسيا في شكل ثورات جذرية عنيفة؟ هل هذا تكريس لتوظيف الإسلام من أجل الاستبداد أم هناك سبب آخر مرده طبيعة النظام الاجتماعي التراحمي الذي يوازن مساوئ السلطة التقليدية من أعلى، فلا تصبح الدولة هي المتحكم بمفردها في مصير الشعوب؟

والأهم ماذا عن العامل الخارجي في هذه الصورة؟ ألم يكن الجهاد والفتوحات ونشر الدعوة وظيفة أساسية من وظائف السلطة الإسلامية إلى جانب الوظائف الأخرى التنموية والتوزيعية[11]؟ ألم يكن بد لتلك الوظيفة الكفاحية من أن تنطلق من إطار داخلي يساند هذه الوظيفة ويدعمها؟ ومتى تحول هذا العامل الخارجي من كونه محفزاً على التضامن الداخلي إلى مبرر لإحكام قبضة المستبدين ـ حين ضعفت الأمة وتجزّأت ـ تحت حجة التهديد الخارجي والعدو الخارجي؟ ومتى وكيف أضحى هذا العامل الخارجي عامل تدخل قوي يساند النظم المستبدة في الاستمرار في وقت يدّعي فيه نقل منظومة الحداثة والتنوير إلى مجتمعاتنا؟

إن الأسئلة السابقة على مستوى ممارسات التاريخ الإسلامي ذات طبيعة تقريرية أكثر منها استفهامية، لا ندّعي أن الإجابة

<http://i-epistemology.net/attachments/056_011%20-%20Ishakaliyat%20al%20i=stibdaad%20wa%20al%20fasad%20fi%20al%20fikr%20wa%20al%20tari-kh%20al%20siyasi%20al%20islami.pdf>.

(١١) انظر على سبيل المثال: حامد عبد الماجد، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٣).

عنها موضعها هنا، ولكن هناك رغبة في طرحها لرسم خريطة الإشكاليات الناجمة عن البحث في العلاقة بين الداخلي والخارجي على مستوى الممارسة أساساً.

وفي المقابل، فإن مستويات التأصيل والفقه والفكر تحتاج إلى اقترابات أخرى. وتكفي هنا ـ بإيجاز ومن دون التجاوز ـ الإشارة إلى أمرين:

الأمر **الأول**: قول د. حامد ربيع: إن من خصائص التقاليد الإسلامية الدولية أنها امتداد للداخل، وتتجسد أهمية البعد الدولي في الإسلام لدى د. ربيع، في ضوء رؤيته عن طبيعة العلاقة بين البعد الداخلي والخارجي في الإسلام فكراً وواقعاً. ويقدم هذه الرؤية في مؤلفه **نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية** (١٩٨١). ومن أهم ملامح هذه الرؤية ما يأتي[١٢]:

- يأتي الداخل الإسلامي ومتطلباته كتمهيد أساس للحديث عن وضع الإسلام كقوة دولية.
- ولكن يرى د. حامد ربيع من ناحية أخرى أن العجز عن فهم حقيقة الإطار الدولي هو أحد أهم أسباب فشل القيادات الإسلامية. كما يشير إلى أن حديثه في الكتاب عن الإسلام كقوة دولية وإن كان لا يدور عن الداخلي إلا أن الإسلام

---

(١٢) حامد ربيع، **نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية** (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١). انظر قراءتي لهذا العمل وموضعه من جملة أعمال د. حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية في: نادية محمود مصطفى، «العلاقات الدولية والسياسة الخارجية في تراث حامد ربيع،» في: حسن نافعة وعمرو الحمزاوي، محرران، **تراث حامد ربيع، بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج** (القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤).

كقوة سياسية لا يستطيع أن يرتفع إلى مصاف القوى الدولية من دون أن يهيّئ نفسه داخلياً، ولذا فإن د. حامد يرى أن التجديد ليس عملية داخلية فقط ولكنه ذو بعد خارجي مهم.

- وتتضح طبيعة العلاقة بين الداخلي والخارجي ـ كما يقدمها الكتاب ـ على صعيد تناول موضوع وحدة قواعد التعامل في النطاق الداخلي والممارسات الخارجية من ناحية وتعريف الظاهرة الإسلامية والإسلام من نَاحية أخرى.

فعن وحدة قواعد التعامل يشير د. حامد ربيع إلى أن الحضارة الإسلامية هي النموذج الوحيد ـ بالمقارنة بالنماذج الأخرى التي عرفتها الإنسانية ـ الذي أبى إلا أن يجعل قواعد التعامل مع غير المسلم ـ في الخارج والداخل ـ تخضع للقواعد نفسها التي يخضع لها تعامله مع المسلم. وهذا يبين أن قيم السلوك لا يجوز أن تتعدد لأنها مطلقة، إنها تنبع من إنسانية المتعامل معها.

ومن ثَم يشير د. حامد إلى أن ما نحن في حاجة إليه (اليوم) ليس فقط البعد الديني أو الجانب المدني، بل إن التعامل مع الشعوب غير الإسلامية لا يقل أهمية؛ لأن مفهوم التعامل الخارجي في عالمنا المعاصر يزداد أهمية في عالم الصراع الأيديولوجي الذي هو وحده (وفقاً لـ د. حامد) وسيلتنا في تأكيد ذاتيتنا السياسية في النطاق الدولي. ولذا يتساءل د. حامد ربيع محذراً: أليس تجهيل هذه الناحية وإلهاء العالم الإسلامي بالنواحي الدينية إلى حد الإغراق هو وسيلة لإبعاد الفكر عن الاهتمام بأبعاد أخرى لا بد من أن تقلق مضاجع القوى الدولية؟ كما يتساءل د. حامد ـ مستكملاً ـ أليس هذا

التجهيل بالبعد الدولي مما يتضمن مخالفة صريحة لطبيعة الدعوة الإسلامية، لأن أي دعوة متكاملة لا تقبل التمييز والتجزئة؟

ولقد سجل د. حامد ربيع نتيجة مفادها ضعف الاهتمام بدراسة التعامل الدولي، وحدد أسباب هذا الضعف واقترح سبلاً لسد هذا الفراغ من خلال دراسة مجموعة متكاملة من المصادر الأصولية والتراثية (الفكرية والتاريخية) المتكاملة وعلى النحو الذي يساعد على فهم خصائص القيادة الإسلامية الاستراتيجية الدولية.

وانتظاراً لتأسيس تقاليد إسلامية لإدارة التعامل الدولي أو قيادة إسلامية للاستراتيجية الدولية في هذه المرحلة الخطيرة من حياة الأمة، فإن د. حامد ربيع قد تبنى منهجاً هجومياً على التقاليد الغربية في التعامل مع الحضارة الإسلامية وليس اعتذارياً أو دفاعياً عن الأمة.

الأمر الثاني: وفي ما يتصل بمستوى الفكر السياسي الإسلامي سواء التراثي أو المعاصر، فإن مراجعة الأدبيات الشاملة الكلية في هذين المجالين[١٣] تبين ما يأتي: إن تراث الفكر السياسي الإسلامي قد ركز أساساً على علاقة الحاكم والمحكوم وعلى النطاق الداخلي للسلطة. وهذا المفهوم عن الفكر السياسي ـ باعتباره دراسة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم أو دراسة ظاهرة السلطة وتجلياتها الداخلية بصفة عامة ـ هو

---

(١٣) نادية محمود مصطفى، **العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٣).

الذي صبغ الأدبيات عن الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأخيرة، وعلى الرغم من أن هذه القرون هي التي شهدت بروز البعد الخارجي وتأثيراته، وهذا يعني استمراراً للتقاليد الإسلامية نفسها في الفكر والممارسة والنظرة إلى الخارج على اعتبار أنه ليس إلا امتداداً للداخل، مهما زاد وزن تأثيره أو اشتدت وطأته. ومن ثَم ـ وفي ضوء تزايد وطأة العامل الخارجي وتأثيره التدخلي في الأمة الإسلامية ـ عبر القرون الثلاثة الأخيرة ـ ألم يأن الأوان لإعادة النظر من زاوية واتجاه آخر؟ ومن ثم، ألا يستوجب ذلك إعادة قراءة نماذجنا الفكرية في مراحل متتالية ومناطق متنوعة وعلى نحو يهدف إلى إبراز البعد الدولي في رؤاها وخاصة من حيث نمط هذا الدولي (أو الخارجي) ونمط عملية التفاعل والتأثير المتبادل بين الداخل والخارج والبيني، وعلى نحو يركز ليس فقط على مجالات التأثير وأسبابه ولكن على عملية التأثير ذاتها ونمطها واتجاهها ودرجة اختراقها وكيف تطورت، فإن نمط الهجوم على الهوامش ليس هو نمط احتلال القلب عسكريّاً، وليس نمط الاستعمار الجديد بعد الاستقلال، وهو ليس العولمة وعودة الاستعمار التقليدي أو مشروع الشرق الأوسط الكبير. . . إن هذه القراءة المطلوبة لتأسيس مجال فكر إسلامي دولي لن تكون افتئاتاً على رؤى هذه النماذج الفكرية أو تأويلاً لها ولن يكون ضد خصائص منظور إسلامي للعلاقات الدولية ولكن سيكون استجابة لدواعي وأهداف الاهتمام الراهن بهذا البعد التي لا يمكن أن تتحقق أهدافها الراهنة من دون البحث في امتداداتها السابقة والكشف عن نمط تواصلها الحضاري.

وبعبارة أخرى، تبرز أهمية البحث في مسار تطور الفكر الدولي الإسلامي وخريطة قضاياه ومنظومة مفاهيمه، سعياً نحو استكشاف ملامح المسار الحضاري لتطور الفكر الإسلامي. ومن ثَم، فإن دراسة الفكر الإسلامي كفكر حضاري يساعد على فهم المفاصل التاريخية التي مرت بها الأمة، سواء في تفاعلها مع الآخر أو في ما بين مكوناتها أو في ما يتصل بأوضاعها الداخلية، بل يساعد على اختبار مدى صحة بعض المقولات الاستشراقية الزائفة عن طبيعة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، باعتبارها رؤية صراعية تقوم على العنف والحرب ورفض الآخر؛ فإن هذه المفاصل التاريخية الفكرية من خلال مقارنتها مع نظائرها على صعيد الحركة في التاريخ الإسلامي، لا بد من أن تقدم لنا خريطة عن منعطفات ومرتفعات ومنخفضات فكر المسلمين التعارفي أو التدافعي، وكيف ولماذا؟

إن قضايا العلاقات الدولية (الخارجية) للأمة الإسلامية والعالم ليست قضايا الحرب والسلم فقط ولكنها أكثر اتساعاً لتضم ـ بحكم الرؤية القرآنية ـ قضايا أخرى تتصل بالمجال الحضاري الإنساني بصفة عامة، حيث تتداخل وتتشابك وتتقاطع أبعاده وموضوعاته (مثل التعارف، العمران، التدافع...). وبالمثل فإن الاقتراب من هذه القضايا الحضارية ـ بأوسع معانيها ـ لا يكون من خلال مستوى الأحكام الفقهية فقط، التي تتصل في معظمها بوقائع وبزمان ومكان محدد، ولكن يتم الاقتراب منها أيضاً من مستويات أكثر كلية وهي المقاصد والسنن والقيم انطلاقاً من التأسيس العقدي (الرؤية الكلية). وبعبارة أخرى، إذا كان فقه تقسيم الدُور (دار السلم ودار الحرب) وفقه الجهاد قد

تعاملا مع واقع صراعي دولي واجهته الأمة الإسلامية منذ بدء الرسالة، إلا أن للعملة وجهاً آخر تقدمه تصورات فلاسفة الإسلام ومفكريه منطلقة من الرؤية للعالم في الإسلام، وما يقترن بها من قيم الإنسانية، والتعدد. . .إلخ[١٤].

ثالثاً: خريطة الاتجاهات حول العولمة والديمقراطية من رؤية إسلامية: نحو العالمية الإسلامية والديمقراطية الإسلامية

من الإطار والسياق العام لحالة مراجعة الفقه السياسي الإسلامي من حيث الداخل والخارج والعلاقة بينهما، تنبثق حالة الرؤى الإسلامية تجاه العولمة من ناحية وتجاه جهود نقل الديمقراطية أو فرضها من الخارج؛ حيث إن الجدالات السابقة عن رؤية الإسلام للعالم والعلاقة مع الآخر وعن السلطة السياسية قد تجددت في ثوب جديد منذ نهاية الحرب الباردة كما سبق، وتجددت مع نقاط تحول أخرى في تاريخ المسلمين وتاريخ العالم.

والملاحظة المنهاجية الجديرة بالتسجيل ابتداءً أنه من واقع الاهتمام ـ عبر عقدين من الزمان ـ بدراسة ومراجعة خريطة التفاعلات الفكرية الإسلامية مع القضيتين: العولمة والديمقراطية

---

(١٤) حول مفهوم الرؤية للعالم بصفة عامة، انظر: فتحى الملكاوي، «رؤية العالم،» **مجلة إسلامية المعرفة**: العدد ٤٠ (ربيع ٢٠٠٥)، والعدد ٤٤ (ربيع ٢٠٠٦). وحول مفهوم الرؤية للعالم في الإسلام، انظر: عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩).

قد لوحظ الآتي: لقد احتلت الأبعاد الثقافية للعولمة مركز الاهتمام من ناحية، كما تم من ناحية أخرى استدعاء هذه الأبعاد عند مناقشة قضية الديمقراطية انطلاقاً من أن نمط الأخيرة (وخاصة من حيث الفلسفة) ليس بالضرورة عالمياً ومن ثَم لا بد من أن تعكس خصوصية حضارية.

ولقد كان الدين بالطبع في قلب هذه الرؤى، فلقد أضحت دراسات العولمة ودراسات الديمقراطية ساحتين متقاطعتين تستدعيان تجدد صعود الاهتمام بالدين على ساحة الفكر والحركة على حد سواء. وحيث إن العالم الإسلامي قد أضحى في قلب التفاعلات الدولية ـ خلال العقدين الماضيين، فإن أثر العولمة في الإسلام والمسلمين وأثر العولمة في ثقافة الديمقراطية ومؤسساتها مثّلا وجهين لعملة واحدة أثارت جدالات مهمة، من أهم أبعادها:

ـ أن الديمقراطية لا بد من أن تكون في إطار علماني، ومن ثَم فإن الإسلام لا يتواءم ولا يتوافق مع الديمقراطية الليبرالية، أم أن الديمقراطية تستوعب الدين ومن ثَم فإن النمط الليبرالي العلماني للديمقراطية يجب ألا يدّعي العالمية واحتكار قيم الديمقراطية، حيث إن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية[١٥].

---

(١٥) حول أبعاد هذا الجدال، انظر على سبيل المثال وليس الحصر:

J. Esposito and J. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1996); Ahrar Ahmad, "Islam and Democracy: Text, Traditions and History," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 20, no. 1 (Winter 2003), pp. 20-45, and M. A. Muqtedar Khan, ed., *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives* (Lanham, MD: Lexington Books, 2006).

إن العولمة تمثل تهديداً وخطراً على هوية المسلمين وثقافاتهم ومن ثَم فلا بد من تقييد آثار تجلياتها، أم هي تحمل أبعاداً إيجابية لا بد من استفادة المسلمين منها، بما فيها الآثار على الصعيد الثقافي؛ حيث إن الثقافات لتنمو لا بد من أن تنفتح على الثقافات الأخرى وتتفاعل من دون خوف على نواتها الصلدة، تلك النواة التي تميزها عن غيرها من الثقافات، وماذا عن الآثار الأخرى لتجليات العولمة الاقتصادية والسياسية العسكرية وماذا عن علاقتها بالآثار الثقافية[١٦].

إن هذه الخريطة الموجزة تعكس نمطاً آخر من الثنائيات وقعت فيه الجدالات حول العولمة وحول الديمقراطية من رؤية إسلامية.

فمن الملاحظ في هذه الجدالات ذلك الاستقطاب بين ديمقراطية علمانية وديمقراطية إسلامية، وبين ديمقراطية مفروضة من الخارج وديمقراطية هي نتاج تطور ذاتي ممتد تعكس

---

(١٦) انظر تحليلاً مقارناً في أدبيات العولمة من منظورات مختلفة وانعكاساتها على العالم الإسلامي في: نادية محمود مصطفى، «التحديات الخارجية للعالم الإسلامي، بروز الأبعاد الثقافية والحضارية،» في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، محرران، **الأمة فى قرن ـ عدد خاص،الكتاب السادس تداعى التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢). وحول العولمة وحوار الحضارات أم صراعها، انظر:

Nadia Mustafa, "Debates on Dialogue/Clash between Civilizations: An Arab Perspective," in: Bjorn Hetten, ed., *Studies in Development, Security, Culture* ([New York]: Palgrave Macmillan, 2008).

وحول العولمة والإسلام والعالم الإسلامي بصفة عامة، انظر على سبيل المثال:

Ali Mazrui, "Globalization, Homogenization or Hegemonization," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS) (Fall 1998), pp. 115-130.

خصوصية الخبرة، وبين العوامل السياسية والاقتصادية والعوامل الثقافية في العولمة. إلا أن هناك إمكانية لرؤية إسلامية أخرى، سواء عن الديمقراطية أو العولمة أو تفاعلاتهما، تتجاوز هذه الثنائيات ومن ثَم تقدم رؤية أكثر كلية وأكثر تركيباً، تنطلق من خصائص منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية السابق التنويه إليه في المقدمة.

أولاً ـ أبعاد رؤية كلية عن العولمة

ساد الساحة العربية والإسلامية خلال النصف الثاني من عقد تسعينيات القرن العشرين حالات متنوعة من الخطاب المناهض للعولمة، فشلت في فهم العولمة وتداعياتها، ولم تعبّر عن رؤية متماسكة وشاملة حول ما يتصل بالعولمة[١٧]. ومن ثَم فإنه من الضروري التمييز منهجياً بين ثلاثة مستويات للحديث عن العولمة: **الأول** ـ ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي تميز العلاقات الدولية المعاصرة، وهو المستوى الذي يصعب إنكاره ورفض وجوده. **والثاني** ـ العولمة كأيديولوجيا وهو المستوى الذي يمكن انتقاده أو رفضه أو التحذير من عواقبه لأنه يمثل ميلاً نحو نموذج ثقافي محدد. **والثالث** ـ مستوى السياسات الذي يستهدف تقنين قواعد عالمية في المجالات المختلفة.

والرؤى الإسلامية حول العولمة ذات أساس قيمي تسعى للتعامل مع تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية ـ الدينية للعولمة، وأهمية ذلك بالنظر إلى التحديات التي تفرضها العولمة على

---

(١٧) نادية محمود مصطفى، «تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية،» في: **مستقبل الإسلام** (دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤).

العالم الإسلامي. وهي ترى أن هناك تداخلاً بين الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية في عمليات العولمة، تلك العمليات التي ليست بجديدة بل هي مستمرة وممتدة[١٨]. كما تتضمن هذه الرؤية مقارنة بين العولمة والعالمية الإسلامية، فالعولمة تفرض نموذجاً ثقافياً واحداً، بينما العالمية الإسلامية تحاول نشر نموذج وتعترف بالتنوع كحكمة إلهية فى بناء المجتمعات[١٩].

وخلاصة القول: إن الأدبيات الناقدة للعولمة والمنطلقة من منظور إسلامي تتضمن ثلاثة أبعاد[٢٠]:

١ ـ كيف يمكن المسلمون أن يقدموا رؤية حضارية لإعادة التوازن في العلاقات الدولية.

٢ ـ الانطلاق من منظور قيمي يقوم على التعددية الثقافية والتنوع والتعارف الحضاري.

---

(١٨) نادية محمود مصطفى، «العولمة وحقل العلاقات الدولية،» في: **العولمة والعلوم السياسية**، إشراف وتحرير سيف الدين عبد الفتاح وحسن نافعة، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي؛ (١) العام الجامعي ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩ (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠).

(١٩) حول العالمية الإسلامية مقارنة بالعولمة وصدام الحضارات، انظر: سيف الدين عبد الفتاح، «العولمة والإسلام رؤيتان للعالم،» في: نادية محمود مصطفى ومنى أبو الفضل، محرران، **مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية**، الجزء (٧) (القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)؛ علي الشامي، **الحضارة والنظام العالمي: أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب** (بيروت: دار الإنسانية، ١٩٩٥)، و

Asma Barlas, "Revising Islamic Universalism," in: Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk, eds., *Contemporary Islam: Dynamic Not Static* (New York: Routledge, 2006).

(٢٠) مصطفى، «تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية».

٣ - إبراز دور الدين في توفير الأساس الأخلاقي والقيمي للتفاعل بين الدول لسد الفراغ في المنظومة القيمية الغربية.

ثانياً - رؤية عن «ديمقراطية إسلامية»: لماذا؟ وكيف؟

يدور اقترابي مما يسمى الديمقراطية الإسلامية في ما يخص العلاقات الدولية حول ثلاث قضايا[٢١]:

(١) أي تفسير للإسلام، وأي مسلمين، وأي ديمقراطية؟

يطرح هذا السؤال تصوراً معيارياً يتجاوز قضية التوافق بين الديمقراطية والإسلام التي تعكس مراجعة للمفهوم الغربي العلماني للديمقراطية والحاجة إلى الخصائص الأصيلة للمجتمعات الإسلامية. فالاهتمام بوجهات نظر المسلمين عن الديمقراطية يعني أن المسلمين يكونون كياناً حضارياً ثقافياً اجتماعياً (الأمة)، والإسلام كرابطة تجمعهم له تأثير في نظرتهم إلى الديمقراطية.

(٢) السياق الداخلي والخارجي لأزمة التحول الديمقراطي (ما خصائصه، أين ومتى؟):

لقد تحولت عملية التحول الديمقراطي إلى ساحة صراع أو حوار بين الثقافات والأديان وأثارت إشكالية الخصوصية في

---

(٢١) راجع مشاركتي في المؤتمر الدولي الذي نظمه مركز الدراسات الأمريكية في الجامعة الأمريكية في القاهرة في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧ تحت عنوان:
"Are Islam and Democracy Compatible?," <http://www.aucegypt.edu/ResearchatAUC/rc/casar/conferences/Documents/Conf%20Agenda%20Oct%2028.pdf>.

مواجهة الكونية. فقد اكتسبت المعركة من أجل الديمقراطية في العالم الإسلامي أبعاداً عالمية بسبب التدخلات الخارجية باسم الديمقراطية، وهي أحياناً تدخلات عنيفة تُستخدم فيها القوى العسكرية لفرض الديمقراطية الليبرالية، أو تستخدم فيها حكومات الدول المسلمة العنف لإقصاء المعارضة.

وتأتي الديمقراطية الليبرالية على حساب العدالة الاجتماعية وإقصاء قضايا الدين والهوية. وجاء مدخل حقوق الإنسان على حساب الخصوصية والتماسك القومي، كما استغلت قضية حقوق الأقليات لأهداف سياسية باسم التدخل الإنساني (ويعد العراق تحت الاحتلال الأمريكي أوضح مثال على ذلك).

(٣) ما نوع الديمقراطية التي نحتاج إليها؟ لماذا تغيب «الديمقراطية الإسلامية» عن الجدل؟

إن غياب التوافق بين قوى المعارضة حول نوع الديمقراطية التي يريدونها يمثل عقبة أساسية في وجه التحول الديمقراطي في العالم الإسلامي. فبينما يرى بعض أن الأنظمة غير الديمقراطية هي نتاج اللامبالاة التى تُعزى جزئياً إلى الإسلام، يذهب آخرون إلى أن فشل مبادرات الإصلاح طوال العقدين الماضيين يرجع إلى الإصلاح العلماني المفروض في ظل الاستعمار.

وهنا أستدعي خبرتي في أحد الملتقيات التشاورية[٢٢]؛ فإذا

(٢٢) الملتقى التشاوري حول «الديمقراطية في الوطن العربي،» الذي نظمته في نيسان/أبريل ٢٠٠٩ الأمانة العامة للجامعة العربية بالتعاون مع منظمة IDEA السويدية والذي سبق تولى السويد رئاسة الاتحاد الأوربي في حزيران/يونيو ٢٠٠٩. انظر موقع المؤسسة السويدية: <http://www.idea.int>.

كانت الدعوة إلى التشاورية قد ميزت بين مجالات مباشرة تتصل بالديمقراطية، مثل المؤسسات والقوانين والانتخابات، وبين مجالات غير مباشرة ومساندة مثل المعونات الاقتصادية، فإنني أريد التوقف عند ما أعتبره حاضراً غائباً، غائباً عن سطور أوراق عمل التشاورية وحاضراً في مداخلات المشاركين في الملتقى. ذلك لأن الاهتمام بالأبعاد السياسية والاقتصادية يجب ألا يتم على حساب الأبعاد الأخرى فتلك الأخيرة تقع في صميم التشاورية لأنها تتصل بمسألة الخصوصية في المنطقة.

ولكن ابتداء لا أرى أنها بديلة عن أمور أخرى، ولكنها لا تقل أهمية عن المؤسسات والقوانين والسلام الداخلي، بل أقول إنها في صميم كل هذه الأمور؛ لأنها تتصل بالثقافة العامة والثقافات الفرعية والهوية وتأثير الدين وموضعه من قضية الديمقراطية. ومن ثَم كيف يمكن توظيف الخصوصية الثقافية لدفع التغيير السياسي والمجتمعي[٢٣].

كذلك وعلى الرغم من ضرورة الاهتمام بالأبعاد الثقافية ـ الحضارية في الدور التدخلي للعامل الخارجي تجاه قضية الديمقراطية؛ لأنها ليست قضية سياسية فقط، على الرغم من هذا الاهتمام إلا أنه يجب عدم الوقوع في ثنائية ثقافي أم سياسي عند تشريح أسباب التخلف الديمقراطي لدينا أو كيفية

(٢٣) حول أبعاد هذا التوظيف ومستوياته وإشكالياته على الصعيد النظري والفكري والتطبيقي المقارن بين خبرات عربية وعالمية، انظر: نادية محمود مصطفى ومحمد صفار، محرران، **الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي** (القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨).

التغلب عليها، وهي تلك الثنائية التي يُساء استخدامها ويتم توظيفها من جانب النظم المستبدة باسم حماية الخصوصية لمنع إحداث تغييرات، كما تم من قبل توظيف «ثنائية الديمقراطية أولاً أم التنمية؟» من جانب هذه النظم نفسها التي سبق وقامت بوظيفة «العدالة الاجتماعية» ولو باسم الاستبداد كثمن لها.

ومن ناحية أخرى، لم يكن الاتحاد الأوروبي يقترب من منطقتنا من مداخل سياسية أو اقتصادية بحتة ولكن بمدخل ثقافي أيضاً ولخدمة المدخلين الآخرين، ومن هنا أهمية التوقف عنده؛ لأن الاتحاد الأوروبي يعتبر أن التقدم على صعيد الحوار والتعاون الثقافي هو شرط لتحقيق تقدم في الديمقراطية والسلام والتنمية.

فوفق وثائق وسياسات المشاركة الأورومتوسطية، فإن التغيير الثقافي شرط مسبق لإحداث تغيير فينا لنصبح أكثر ديمقراطية وأكثر تسامحاً وأقل عنفاً بما يحقق استقرار المنطقة ومن ثَم أمن شمال المتوسط. ومن هنا تأتي كل السياسات غير المباشرة نحو الديمقراطية إلى جانب المباشرة المتصلة بالانتخابات واحترام القانون وغيرها التي تتجه إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في حين أن السياسات غير المباشرة تتجه مباشرة للنخب والناس من خلال آليات القوة الناعمة[٢٤].

---

(٢٤) انظر: نادية محمود مصطفى، «البعد الثقافي للشراكة الأوروبية ـ المتوسطية: الأهداف، الدوافع والمسار: رؤية نقدية،» ورقة قدمت إلى: **أوروبا وحوار الثقافات الأورومتوسطية: نحو تفعيل رؤية حضارية**، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في نيسان/أبريل ٢٠٠٥، إشراف وتنسيق نادية محمود مصطفى (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨).

وفي ضوء ملامح الإطار العام الذي تنبثق عنه ما مثله دور أوروبا من تحديات للديمقراطية في المنطقة، أتوقف عند مستويات ثلاثة من هذه التحديات، تتصل بثلاث مستويات من «الصدع» أو الفجوة وهي كالآتي:

أولاً ـ الصدع بين تيارات النخب الفكرية والسياسية

الليبرالية، القومية، الإسلامية، اليسارية، ويمكن إيجازها في الصدع العلماني ـ الإسلامي، مع الاعتراف بتعدد روافد كل من هذين التيارين الكبيرين، إلا أن هذا الصدع هو الذي يعكس كيف بدأت المنطقة منذ تدشين مشروع الشرق الأوسط الكبير لنشر الديمقراطية تُدْفَع بعيداً عن «خصوصيتها» باسم التغيير من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان وكسبيل لمحاربة الإرهاب، وبدلاً من أن ينبع التغيير أساساً من داخلها في ظل تفاعل مع خبرات أخرى، فقد حدث العكس، أضحى النقل عن الآخر هو الأساس من أجل تغيير الداخل. فعلى سبيل المثال، ومن واقع مداخلات المشاركين في التشاورية، كيف تم الحديث عن «الإسلامي»؛ باعتباره أصولية إسلامية أو إسلاماً سياسياً يمثل تهديداً للديمقراطية، أو خطاباً دينياً كابحاً للديمقراطية، أو مذهبية وطائفية ضد التنوير، أو إسلاماً سياسياً يتذرع بالخصوصية فيتحالف مع الاستبداد باسم حماية السيادة من التدخل أو العدوان الخارجي، أو أن القوى الإسلامية صاعدة ولا بد من وجود موازن لها، أو أن التيارات الإسلامية يجب إعادة دمجها في النسيج السياسي ولكن بشروط؟ إذاً هو حديث من «الخارج» عما هو أصل في المنطقة وباعتباره مصدر فرص أو تهديد، إلا أنه مهما اعترى هذا الأصل من تشوهات فيقابلها جهود أخرى

تجتهد لتعيد له العافية. ماذا يفعل الاتحاد الأوروبي؟ يدعم تياراً على تيار، يدعم الليبرالي والعلماني على حساب الإسلامي والقومي واليسار الوطني. إذاً، هو يكرس الإقصاء والاستبعاد الذي يُتهم به الإسلاميون والقوميون، ويحدث هذا الدعم على أكثر من مستوى وخاصة على مستوى المجتمع المدني والنخب السياسية والبرامج الموجهة إلى الناس سواء في الإعلام أو الشباب أو المرأة أو... وأخيراً التصدي لانتهاكات حقوق الإنسان وفق المعايير الليبرالية ولمساندة النخب الليبرالية في مقابل إغفال أو إسقاط التصدي لانتهاكات تتعرض لها تيارات أخرى إسلامية وقومية. وكذلك ماذا فعلت الولايات المتحدة منذ تدشين مشروع الشرق الأوسط الكبير؟ لم تتخلّ عن مساندة النظم المستبدة ولم تكن الضغوط عليها باسم الديمقراطية إلا سبيلاً لتعبئة مزيد من المساندة للحرب الأمريكية على الإرهاب(٢٥).

ثانياً ـ الصدع بين النظم والنخب الداعية للتغيير

في الوقت نفسه الذي استماتت النظم في دعم الصدع بين

(٢٥) انظر: نادية محمود مصطفى، «التقرير الختامي: قضايا واتجاهات المناقشة،» ورقة قدمت إلى: **الأمن العربي ومشروع الشرق الأوسط الكبير**، المؤتمر التاسع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥، تحرير نادية محمود مصطفى وباكينام الشرقاوي (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٦)؛ شيرين فهمي، «الأبعاد الثقافية للاستراتيجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٠)، وعصام عصام عبد الشافي، «السياسة الأمريكية تجاه المملكة العربية السعودية: دراسة في تأثير البعد الديني (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، [د. ت.])

تيارات النخب حتى لا تتكون جبهات متوافقة على التغيير في مواجهة النظم، نجد أن مساعدات الاتحاد الأوروبي للنظم عامل مدعم ـ ولو بصورة غير مباشرة ـ لهذا الصدع؛ حيث إن استقرار النظم حماية لأمن أوروبا (من جنوبها) هو هدف يعلو على هدف دعم التغيير ولو التدريجي، فإن المساعدات الأوروبية الاقتصادية للنظم في المنطقة من أجل تحسين أحوال الشعوب ليست إلا مسكنات لمنع الانفجار وليست سبيلاً لدعم التغيير.

ثالثاً ـ الصدع بين الشعوب وبين النظم والنخب

بغض النظر عن الصدع الأول فإن الصدع الثاني يعني أن النخب بمرجعياتها الفكرية وبخطاباتها وبرامجها لم تعد قادرة على الوصول إلى الشعوب، وذلك باستثناء التيار الإسلامي بروافده المتعددة. ومن الملاحظ أن دور الاتحاد الأوروبي يقوم على دعم التيارات الفكرية والحركية المحدودة مقارنة بالتيارات الأكثر انتشاراً، بل المشاركة في حصار تلك الأخيرة واحتوائها ومناهضتها وعدم قبولها إلا بشروط. وتقود مناقشة هذه الشروط إلى تعطيل كل الطاقات التي لا بد من أن تتجه إلى القضية الأساسية وهي استبداد الحكم من أعلى، وبهذا تدخل قضية الديمقراطية حلقة مفرغة يبدو فيها العدو الأساس هو «التيارات الإسلامية فقط» ومن هنا نفهم كل الجدالات ـ غير المنقطعة والممتدة بلا مناظر على أكثر من مستوى أكاديمي وفكري وسياسي حول العلاقة بين الإسلام وبين الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتبدأ جميعها من نقطة الصفر كما لو أنه لم يحدث تراكم عبر العقود حول قضايا هذا الجدال؛ حيث ظل الطرف الإسلامي ـ أياً كان رافده ـ هو المتهم دائماً والمطالب بإثبات

حسن النية والطاعة. ولا تنعدم الأصوات الداعية إلى دمجه في الحياة السياسية كأساس لتحقيق الديمقراطية[٢٦].

خلاصة القول: إن سياسات الاتحاد الأوروبي وبرامجه المباشرة وغير المباشرة لدعم الديمقراطية وفق الرؤية الأوروبية للأمن ووفق المفهوم الأوروبي عن الديمقراطية، إنما انصبت جميعها في تغذية هذه التحديات، وعلى نحو جعلني أرى أن دور الاتحاد الأوروبي هو معوق للتطور الديمقراطي، ذلك لأنه لا يساهم في تطوير وبلورة توافق وطني حول هوية الدولة والمجتمع، فإن هذا التوافق وفق عدد من الأدبيات العلمية الرصينة حول العلاقة بين الإسلام والمجتمع والدولة[٢٧] هو شرط أساس لتحقيق ديمقراطية رشيدة يشارك فيها الجميع ومقبولة من الجميع، وليست مفروضة من أعلى وفق مفهوم خاص للديمقراطية يقوم عليه رافد وتيار متمكن إما بالاستبداد الداخلي

(٢٦) انظر على سبيل المثال: عمرو الشوبكي، محرر، **إسلاميون وديموقراطيون**، ط ٢ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ٢٠٠٧)، و

Emad Shahin, "Political Islam: Ready for Engagement?," (Working Paper no. 3 presented at workshop on "Barcelon + 10, European Neighborhood Policy," Madrid, Fride, February 2005),

وقد ترجمته إلى العربية دينا عبد المجيد، وقدمت إلى: **أوروبا وحوار الثقافات الأورومتوسطية: نحو تفعيل رؤية حضارية**، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في نيسان/أبريل ٢٠٠٥، إشراف وتنسيق نادية محمود مصطفى (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨).

(٢٧) عماد الدين شاهين، «قراءة في أدبيات التحول الديمقراطي والمجتمع المدني،» في: نادية محمود مصطفى، مشرف ومحرر، **التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر** (١٩٨٠ ـ ٢٠٠٥)، (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧)، ص٢١ ـ ٥٢.

أو المساعدة الخارجية. إن هذا التوافق الوطني الذي تحقق من قبل لأوروبا وللولايات المتحدة كان محصلة عمليات ممتدة من دون تدخلات خارجية، ولا أقول تأثيرات خارجية في نطاق التفاعل والتثاقف كعملية إنسانية وبشرية من طبائع الأمور.

ولهذا ظلّ السؤال مطروحاً: كيف يصبح احترام الهوية والخصوصية مدخلاً من مداخل تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي والثقافي نحو ديمقراطية تنطلق فلسفتها وتنبني على ثوابت هذه الخصوصية وتنبني إجراءاتها وهياكلها على كل ما يمكن نقل خبرته عبر تجارب أخرى؟

وبعبارة أخرى، كيف يصبح الخطاب الديني محفزاً على التعددية والتنوع والتعارف؟ وكيف تصبح التيارات الإسلامية السياسية مقبولة في العملية السياسية؟ وكيف تصبح التيارات الإسلامية الإغاثية تيارات تنموية داعمة لحقوق الإنسان[٢٨]؟

وأخيراً كيف يتكون التيار الرئيس في الجماعة الوطنية أو ما يسمى الكتلة التاريخية للديمقراطية، وكيف تدور عملية تغيير مجتمعية تجعل من الديمقراطية ما هو أكثر من صناديق الانتخابات، فتلك الأخيرة ليست إلا المحصلة وخاتمة المطاف التي يسبقها خطوات أخرى في التغيير نحو الديمقراطية من مرجعية الأمة؟ فلماذا لا يثور الحديث مثلاً عن ديمقراطية

---

(٢٨) إبراهيم البيومي غانم، «تقرير ختامي: اتجاهات وقضايا المناقشة،» في: نادية محمود مصطفى وإبراهيم البيومي غانم، محرران، **حالة تجديد الخطاب الديني في مصر** (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٦).

إسلامية (Islamic Democracy)[(٢٩)] ولكن أولاً كيف يجب تغيير مسار التدخلات الخارجية في مواجهة هذا النمط بمشاركة الحركات السياسية الإسلامية؟

من الضروري أن تحترم سياسات الاتحاد الأوروبي خصوصية الشعب وليس توجه تيار واحد من النخب، كما يجب أن تساند تشكيل التوافق أو على الأقل لا تعترضه. ومطلوب على هذين الصعيدين ما يأتي:

إعادة صياغة أجندات التعاون مع المجتمع المدني وأجندات الحوار، على نحو يعطي الأولوية لقضايا أكثر عمومية وشمولية وعلى رأسها:

- تعبئة المشاركة في المجال العام لكسر اللامبالاة (Apathy) لدى الناس، وليس مجرد دعم قدرات النخب، أو على الأقل مساندة البرامج ذات الامتداد الأكبر للناس ولدفعهم للمشاركة من جديد (كما حدث في شرق أوروبا بعد نهاية الحرب الباردة).

- تفكيك معاداة ظهور الدين في المجال العام باعتباره مضاداً للديمقراطية، ومن ثَم ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية وكذلك بين الديني والسياسي، وكيف يمكن أن يصبح الدين مصدراً لتعبئة طاقات مدنية للتغيير السياسي والمجتمعي.

- دعم الحوار المستدام بين التيارات الفكرية والسياسية

---

(٢٩) Muqtedar Khan, ed., *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives.*

على نحو يساهم في تشكيل التوافق الوطني لبناء ما يسمى التيار الرئيس في الجماعة الوطنية أو الكتلة التاريخية.

خلاصة القول: كيف يمكن رد الاعتبار لمفهوم حقوق الإنسان والديمقراطية في نطاق علاقاتنا بالقوى الكبرى؟ إذ إن هذه القضية أضحت سيئة السمعة ومحملة بكل المعاني السلبية في ظل افتقاد المصداقية، ونظراً إلى المعايير المزدوجة (العراق، أفغانستان، فلسطين) ونظراً إلى عدم احترام منظومة قيم الأخلاق الشخصية والمجتمعية العامة للشعب أو مراعاتها، أو نظراً إلى السعي لفرض تغيير هذه المنظومة من أعلى بالقوى الناعمة أو من خلال التشويه؟ أم ستظل توازنات القوى توظف الثقافي لتحقيق الغلبة فيه كما تحققت الغلبة السياسية والاقتصادية؟ ومن ثَم تظل الضحية هي تلك الديمقراطية المأمول فيها منذ ثلاثة قرون ولو حتى على النمط الغربي ونظل نحن الملامين بأن ثقافتنا وهياكلنا غير ديمقراطية وأن تاريخنا كله استبداد، وأننا الآن عاجزون عن إحداث التغيير نحو الديمقراطية وفي الوقت نفسه نرفض مساعدة القوى الخارجية لنصبح مثلهم.

وتظل الحقيقة التائهة هي الحقيقة التي لا يراد الاعتراف بها وهي أن الديمقراطية ـ وإن كانت قيمة عالمية ـ إلا أنها ليست وصفة واحدة تصلح لكل زمان ومكان، وخاصة في جانبها الفلسفي وليس الإجرائي.

إذاً مرة أخرى: ما هو المقصود بديمقراطية إسلامية؟

سأبدأ برؤية غربية عن هذه الديمقراطية الإسلامية[٣٠]؛ إذ إن

---

(٣٠) Ian Buruma, "An Islamic Democracy for Iraq?," *New York Times* (5 December 2004).

تناول خصوصية تجارب الديمقراطية ليس مقصوراً على غير الغربيين، ولكن ساهمت فيه أيضاً تحليلات غربية.

وتبدأ هذه الرؤية بالتساؤل: هل وجود ديمقراطية إسلامية أمر ممكن بالفعل، أو هي مجرد مصطلح بلا معنى مثل «العلم اليهودي» أو مجرد مصطلح متناقض مثل «الديمقراطية الشعبية» في ظلّ الشيوعية؟ ومن واقع وعبر معالجته للحالة العراقية بصفة خاصة ـ مقارنة بغيرها من الحالات التاريخية المعاصرة.

إن مقولات هذه الرؤية تقدم رسالتين مهمتين تؤكدان ما سبق طرحه عالياً، وهما: أن الديمقراطية ليس بالضرورة أن تكون علمانية ولا يمكن فرض نموذجها من الخارج، ولا بد من أن تعكس من ناحية ثانية مشاركة الشعوب بخبراتها وتقاليدها طالما تستطيع تحقيق التعارف والتوازن بين كل فئات الشعب، وتحقق أيضاً، رقابة على سلطة الحاكم وتحاسبه وتقدر على تغييره.

وهنا ومن دون أن نتوقف عند مزيد من المبررات عن أن الإسلام لا يتناقض مع الديمقراطية وإذا فككنا مفهوم الديمقراطية إلى مفاهيم فرعية[٣١] (على مستوى العمليات) مثل: الرقابة، والمحاسبة من جانب الشعوب، أو على مستوى القيم (المواطنة وحقوق الإنسان، المصلحة العامة) فإنه يمكننا الانتقال إلى

---

(٣١) تحت عنوان «الديمقراطية والإسلام» تقدم بعض الدراسات موضوعات مثل: مفهوم الحكم الجيد في الإسلام، العدالة في الإسلام، حقوق الإنسان في الإسلام، الشريعة والتعددية، . . . انظر على سبيل المثال:

Nedzad S. Basic and Anwar Hussain Siddiqui, eds., "Rethinking Global Terrorism," Faculty of Shari'ah Academy, International Islamic University in Islamabad, 2009.

منهاج إيجابي وبنائي وذلك باستدعاء (وليس شرح) بعض الإسهامات عن نمط السلطة في الإسلام وفي خبرة ممارستها لنكتشف أبعاد ما يسمى ديمقراطية إسلامية، من واقع رؤية إسلامية عن دور الشعوب ومؤسساتها في العملية السياسية، وعن الرؤية للعالم والتعددية والرؤية للآخر.

فمن ناحية: أدت الشعوب والجماعات دورها في المشاركة السياسية والمجتمعية من خلال مؤسسات الأوقاف، والجامع، وروابط المهن والحرف، والقضاء والفتوى. فإذا كانت مفاهيم السياسة قد تطورت في المدرسة الغربية على نحو وصل إلى إعادة تعريف «السياسي» على نحو لم يجعل السلطة حكراً على الدولة ومؤسساتها فقط، بل امتدت إلى مؤسسات المجتمع المدني مثلاً أو المجال العام، فإن مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية كان يتسع منذ البداية ويمتد إلى هذه «النطاقات»، وممارسات الشعوب على هذه النطاقات كانت تمثل نوعاً من الرقابة على السلطة من أعلى والتوازن معها، وعلى نحو ساعد في إفراز الإنجاز الحضاري الإسلامي في ظل ما يسمى الملك العضوض في التاريخ الإسلامي[٣٢].

---

(٣٢) حول مفهوم المجتمع المدني في الإسلام، انظر: سيف الدين عبد الفتاح وحبيب الجنحاني، **المجتمع المدني وأبعاده الفكرية**، سلسلة حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)؛ الحبيب الجنحاني، **المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، عالم المعرفة؛ رقم ٣١٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، و

Ibrahim Kalin, "Islam and Civil Society: From the Paradigm of Compatibility to Critical Engagement, Review Essay,"

لكتاب: =

وبعبارة أخرى، إذا كانت دراسات المجتمع المدني المعاصرة قد نحت في البداية إلى استبعاد صفة المدني عن كل ما هو ديني وعن كل ما فيه ممارسة لعنف ولو كان مشروعاً، فإن مراجعات هذه الدراسات من رؤى عربية وإسلامية[٣٣] قد بيّنت أن هذا الاستبعاد هو في حد ذاته تحيزاً للخبرة الحضارية الغربية، وأن الديني «الإسلامي» في جوهره مدنيّ، مما يعني الحاجة إلى إعادة تعريف المدني، وليس استبعاد الديني منه، بل إعادة بناء مفهوم المجتمع المدني العالمي ذاته؛ فهل يمكن أن يتصور أكثر من مجتمع مدني عالمي أو مجتمع مدنيّ عالميّ مركب وليس موحداً؟ فهل المجتمع المدني عبر الإقليمي للمسلمين (كجزء من الأمة) يمكن أن يمثل أحد مكونات هذا المجتمع المركب؟ وأين منطقة تقاطعه القيمية الإنسانية مع غيره؟

ومن ناحية ثانية: فإذا لم تكن مصطلحات المواطنة وحقوق الإنسان ظاهرة في التراث الإسلامي، إلا أن تجليات

Sohail H. Hashmi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict,* = *Foreword by Jack Miles* (Princeton; Oxford: Princeton University Press 2002),

في:

American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 20, no. 2 (Spring 2003).

(٣٣) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبد الفتاح، «التربية المدنية بين الخصوصية والعالمية،» في: نادية محمود مصطفى، مشرف ومحرر، **التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨٠ ـ ٢٠٠٥)** (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧)، وانظر أيضاً تعليق نادية محمود مصطفى على بحث: عبد الله النعيم، «الدين والمجتمع المدني العالمي،» في: هبة رؤوف عزت، مشرف ومحرر، النسخة المترجمة من *Global Civil Society Report* (٢٠٠٢)، تحت الإعداد للنشر مع نسخ مترجمة لأعداد أخرى (٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٨).

المفهوم قائمة وتتجسد في منظومة مفاهيم التعددية والوسطية على مستوى الفقه والفكر والممارسة التاريخية، كما تتجسد في الرؤية للعالم التي هي رؤية إنسانية عالمية (كما سبق التوضيح). ومن ثَم فإن الأدبيات المعاصرة عن حقوق الإنسان في الإسلام[٣٤] لتقدم رافداً يدعم صفة المدنية ويؤكدها بقدر ما يؤكد «التعددية» وضوابط حقوق «الآخر» التي تجد مصدر إلزامها من المرجعية الدينية، وتقدم في الوقت نفسه نمطاً متميزاً عن العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة باستحضار الديني (الإسلام) وليس بفصله كأساس للمدنية التي محورها العدالة.

مفاد القول من الخريطة السابقة ولا أقول التحليل السابق أن خطابات العلاقة بين الديمقراطية والإسلام إنما تجسد نقداً للحداثة والمعارضة لادعائها العالمية واحتكارها المصداقية، كما أنها تقدم رؤية عن قضايا السلطة والعدالة والحياة القيمية على نحو يتحدى هيمنة منظومة القيم الغربية السياسية والثقافية، ومن

---

(٣٤) انظر على سبيل المثال: أحمد حسن الرشيدي، «حقوق الإنسان في الإسلام: أفكار من واقع القرن العشرين،» في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، محرران، **الأمة في قرن ـ عدد خاص، الكتاب الثاني الأمة فى قرن خبرة العقل المسلم.. خبرات وتطورات وحوارات** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ومدحت ماهر الليثي، «التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان،» في: **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق**، تنسيق علمي وإشراف نادية محمود مصطفى ومحمد شوقي عبد العال (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات؛ مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ منتدى القانون الدولي، ٢٠١١)، ج ١.

ثَم يؤسس للدعوة إلى حوار عبر ثقافي يتحدّى الأحادية الحداثية[٣٥].

ومن ناحية أخرى، فإن واقع ومشاكل ما يسمى عمليات التحول الديمقراطي المفروضة من الخارج أو المحمية من الخارج تبين ليس فقط نقضاً للمركزية الأوروبية (الحداثة اللادينية) ولكن أيضاً مقاومة لوجه العملة الآخر، ألا وهو الهيمنة الغربية العالمية، الرافضة للتعددية السياسية والحضارية.

وبعبارة أخرى، فإن خطابات ومشروعات الإصلاح الإسلامي والنهوض الحضاري الإسلامي هي قرينة أمرين ـ تنطلق في إطارهما بل يمثلان السياق العام لخطابات الديمقراطية الكونية (كما سبق التوضيح في الفصل الثاني من هذه الدراسة) وهما: عالمية الليبرالية، وهيمنة الغرب.

ومن ثَم، فإن محصلة الخريطة التي يقدمها هذا الجزء الثاني من الدراسة إنما يمثل تراكماً مع الاتجاهات الغربية النقدية لهذين الأمرين أيضاً.

وهكذا نصل إلى تأكيد خلاصة الفصل السابق ألا وهو أن مفهوم الديمقراطية العالمية (Global Democracy) يحتاج إلى إعادة

---

(٣٥) انظر على سبيل المثال:

Louay M. Safi: "The Intellectual Challenge Facing Contemporary Islamic Scholarship," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 19, no. 2 (Spring 2002); "Overcoming the Cultural Divide," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 19, no. 1 (Winter 2002), and "Muslim Renaissance: Challenges in the Twenty-First Century," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 20, no. 1 (Winter 2003).

بناء إذا كنا نقصد بالفعل ممارسة حوار عبر ثقافي (Cross-Cultural Dialogue) عن كيفية إصلاح أحوال الشعوب والعالم برمته. ويقودنا هذا التأكيد إلى ضرورة صك مفهوم بديل أو موازٍ، فإذا كان بعض على سبيل المثال قد دشن مبادرة **المجتمع المدني العالمي**، فإن بعضهم الآخر قد تحدث عن **المجال العام العالمي**، كوسائط وأطر نقدية لتحقيق التفاعل والحوار عبر الحدود الثقافية والحضارية في أمور تخص الإنسانية وعلى نحو يحقق التفكير الجماعي والعمل سوياً حتى ولو اختلفت الاهتمامات أو تناقضت. وفي هذا تقول سوزان باك مورس (Susan Buck Morss)(٣٦):

«ما يعنيه هذا هو أن الديمقراطية على نطاق عالمي تحتم خلق تضامن عبر الخطابات التي تحدد هوياتنا الجماعية وتتجاوزها، فليس الهدف هو «فهم» خطاب «آخر» منبثق عن «حضارة» مختلفة عن «حضارتنا»، كما أن الهدف ليس تنظيمياً؛ أي تكوين تحالفات مصلحية براغماتية بين كيانات مقصورة على ذاتها، ولا اتهام طرف ما بأنه متخلف في تصوراته السياسية أو أنه ممثل الشر في العالم، لكن الهدف هو إعادة النظر في «مشروع السياسة» بأكمله في إطار تغير الظروف في المجال العام العالمي، بطريقة ديمقراطية بين أطراف لها توجهات سياسية مختلفة، إلا أن أهدافها واحدة.

وفي حين أن كل طبقة من المجال العام العالمي تناضل من

(٣٦) Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (London; New York: Verso Press, 2003), pp. 4-6.

أجل التماسك، فإن المجال العام العالمي ككل تملؤه التناقضات، فنحن نتعايش في إطار الخطاب نفسه من دون فهم متبادل، ونفتقر إلى الأجهزة الثقافية الضرورية للحفاظ على المجتمع، لكن ليس هناك بديل سوى القيام بعملية التواصل المفتوح بشكل جذري، التي تفترض أننا لا نعرف أين نقف.

رابعاً: كيف نستطيع أن نشارك في هذا الحوار؟

لقد تعددت الرؤى من جانب علماء مسلمين عن إمكانية (بل ضرورة) مشاركة رؤى إسلامية في «إصلاح العالم» وأقتصر هنا على ذكر النماذج الثلاثة الآتية: حامد ربيع، منى أبو الفضل، وأحمد داود أوغلو[٣٧].

تعالج هذه الرؤى إشكاليتين مترابطتين محل الاهتمام، ألا وهما حاجة العالم إلى نموذج إسلامي يساهم في التجديد الفكري والمجتمعي العالمي من ناحية، وأن التجديد الفكري والمعرفي على مستوى الأمة وانطلاقاً من مرجعيتها وأسسها الحضارية هو شرط ضروري لتجديد قواها ويصب أيضاً في استقرار العالم وسلامه من ناحية أخرى. وتوضح هاتان الإشكاليتان أنه بقدر ما يستطيع الإسلام من وجهة نظر هذه النماذج أن يقدم إلى العالم بقدر ما يجب من باب أولى أن

---

(٣٧) راجع في إطار قراءة مقارنة بين النماذج المذكورة مع نماذج أخرى تم تقديمها في: نادية محمود مصطفى، «ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث،» ورقة قدمت إلى: **مؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام مع مؤسسة أبانت التركية للحوار** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام، ٢٠٠٧).

يجري حل مشاكل أمته انطلاقاً من أسسه الحضارية الثابتة، وعلى ضوء نموذجه في التعارف والتواصل انطلاقاً من سنّة التعدد والتنوع واستناداً إلى كونه نموذجاً مفتوحاً وليس مغلقاً. وبعبارة أخرى وانطلاقاً من طبيعة الإسلام «الوسطية» وأنه دعوة للعالمين، وانطلاقاً من ناحية أخرى من الخبرات التاريخية للأمة الإسلامية سواء في وقت القوة أو في وقت الضعف يمكن القول: إنه لا انفصال بين ما يقدمه الإسلام للمسلمين وبين ما يقدمه للعالم، وذلك وفقاً لمقولات النماذج الفكرية التالية، وبعضها قبل أكثر من عقدين فهي استشرافية وقالت ما يقوله الآن بعضها الآخر:

النموذج الأول يمثله كتاب د. حامد ربيع **نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية**، والصادر عام ١٩٨١[٣٨]، وتساءل د. حامد: «هل حقيقة الإطار الدولي الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة يسمح للإسلام بأن يدفع بمهمته؛ لأن النهج الحقيقي لوضع الإسلام كقوة دولية يفترض المعرفة الكاملة لخصائص التطور الدولي؟ وإذا كان هذا السؤال يحمل في طياته قسمات الإجابة ـ لدى د. حامد ـ إلا أنه كان لا بد من أن يطرحه على هذا النحو انعكاساً لتقديره لأهمية البعد الدولي في المرحلة الراهنة من حياة الشعوب الإسلامية، ومع ذلك فإن دوافع طرح هذا السؤال لم تكن تكمن في «الخارج» وما يفرضه من قيود وضغوط فقط، ولكن كانت تكمن أيضاً في «الداخل» بما يحمله ـ في نظر د. حامد ـ من فرص وإمكانيات، فهو

(٣٨) ربيع، **نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية**.

يقول: إن ثورة إيران ليست مفاجئة وليست إلا البداية في حركات الرفض الإسلامية وإن الثورات قادمة ومتلاحقة في العالم الإسلامي. كما قال: إن للإسلام قدرة مقاومة في مواجهة الاستعمار الجديد وآلياته المؤثرة على الثقة بالذات الحضارية...».

والنموذج الثاني تقدمه د. منى أبو الفضل في دراستها عن **الإسلام كقوة ثقافية للتجديد العالمي**(٣٩) وهو يبرز الرابطة بين حاجة الأمة إلى تجديد فكرها وبين قدرة الإسلام على المساهمة في التجديد الفكري العالمي. وهي تقول: «إنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن أحد سبل استعادة حيوية ميراث الأمة الإسلامية الفكري والثقافي هو الصحوة الإسلامية، لأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ فقد أضحت الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفاً. فلقد كان الإسلام دائماً محركاً لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب أفريقيا، مدن المتوسط المسيحية) ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي

---

(٣٩) Mona Abul Fadel, "Islamization as a Force of Global Renewal," *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), vol. 15, no. 2 (Spring 1988).

للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشاكلها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء». ومن ثَم ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة (Vocational Ideal) وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

النموذج الثالث يقدمه د. أحمد أوغلو في كتابه الصادر بالإنكليزية (١٩٩٤)[٤٠]، الذي ترجمه إلى العربية د. إبراهيم البيومي غانم (٢٠٠٦) تحت عنوان **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**[٤١]. ويمثل فكر أحمد أوغلو الحضاري منظومة متكاملة، محورها أن الحضارة الإسلامية عليها واجب تقديم الحلول لمشاكل العالم الراهن وأن هذا العالم لن يجد حلاً لمشاكله من داخله فقط.

يعتمد د. أحمد داود في انتقاده للنظام الدولي الراهن على مداخل أساسية تبين أن الأزمة الحضارية التي يعيشها النظام الدولي الآن ليست هي الأولى من نوعها ولن تكون الأخيرة، وقد تمّ التغلب على الأزمات الحضارية السابقة بنشر أسس ومعايير أخلاقية جديدة جرت استعارتها من حضارات أخرى؛ إلا أن تفرّد هذه الأزمة يتمثّل في عدم السماح للحضارات

(٤٠) Ahmet Davutoglu, *Civilizational Transformation and the Muslim World* (Kuala Lumpour: Mahir Publications, 1994).

(٤١) انظر النسخة المترجمة من الكتاب: أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، تعريب وتحرير ومراجعة إبراهيم البيومي غانم (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦).

الأصلية الآن بأن تتعايش وتشارك، بل أصبحت ترزح تحت الهيمنة الحداثية للحضارة الغربية التي تهدف إلى تهميش الثقافات العريقة وإقرار نسق موحد من الأفكار وأساليب الحياة في كل أرجاء البسيطة، مما يشكل تهديداً حقيقياً يضر بتعددية تراكم الثقافات التاريخية في حياة الجنس البشري.

يطرح د. أحمد داود أفكاراً جديدة للخروج من أزمة النظام الدولي الراهن معتمداً في تأصيلها على رؤية إسلامية تتحدد في أربعة مداخل: **الأول** مدخل إدراك الفرد المسلم لذاته والوعي بها في مقابل الاغتراب الذي يعانيه الإنسان الغربي، ثم المدخل **الثاني** المصادر المعرفية والعلم حيث إن النظام المعرفي الإسلامي ينطلق من افتراض أساس مؤداه أن جميع مصادر المعرفة مهما تعددت، إلا أنها تظل متوافقة في ما بينها ومتسقة مع المبدأ الأسمى؛ وهو مبدأ التوحيد. أما المدخل **الثالث**، فيتناول دور منظومة القيم في توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها، والمدخل **الرابع** هو مدخل الأصالة والتعددية الثقافية، مشيراً إلى أن تصور المسلمين للمجتمع والتاريخ يمدهم بالدوافع النفسية والاجتماعية للمحافظة على السمات الأصيلة لحضارتهم على الرغم من قسوة الوسائل القمعية التي أنتجتها النسخة الحداثية من الحضارة الغربية.

ومن هذه المداخل ينتهي د. أوغلو إلى مشروع إصلاح للنظام العالمي ينطلق من ضرورة حل الأزمة الإسلامية بأبعادها الفكرية والاقتصادية والسياسية والأمنية أولاً. ولعل إرهاصات الخروج من هذه الأزمة المركبة تتبدّى عبر أزمة العالم من جهة ووضوح المأزق العميق الذي تواجهه النزعة الفكرية التغريبية في

الأمة من جهة ثانية، وبروز تحول حضاري جديد يشق طريقه في العالم الإسلامي، وأهم ما يميزه هو أنه يستلهم أفكاره من المرجعية الإسلامية ويقوده جيل جديد من المسلمين الواعين والفاعلين.

إن هذه الرؤى الفكرية لا تنطلق من مثاليات متخطية واقع عالم المسلمين المعاصر بكل مشاكله، ولكنها ترى أن السبيل لعلاج مشاكل عالم المسلمين لا يكون من الداخل فقط ولكن بالمشاركة في حل مشاكل العالم من حولنا التي تنعكس علينا. ولعل من أهم هذه المشاكل هيكل النظام العالمي وطبيعته غير التعددية (أو غير الديمقراطية). وبعبارة أخرى، هذه الرؤى وغيرها لا تنظر إلى مشروع الإصلاح والنهوض الإسلامي إلا في إطاره الكلي العالمي، فهو لا يمكن أن يتحقق في بيئة دولية معادية تحرس التخلّف والاستبداد في الداخل وبالتحالف مع نظم داخلية مستبدة ليست إلا امتداداً للخارج منقطعة الصلة عن شعوبها:

ومن ثم فنحن بقدر ما كنا في حاجة إلى إعادة تركيب الأسئلة: هل نحن بحاجة إلى الديمقراطية العالمية لإصلاح النظام العالمي أم نحن بحاجة إلى إصلاح النظام العالمي لتحقيق العدالة؟ بقدر ما يصبح السؤال: أيهما السبب وأيهما النتيجة؟

فعلى الرغم من أولوية المنطلقات الذاتية الداخلية في الرؤى الإسلامية الإصلاحية، إلا **أن درجة** ما وصل إليه النظام العالمي المحيط من أحادية ومن هيمنة نتيجة لفرض أحادية حضارية، قد جعل الجهود الداخلية للإصلاح تواجه مأزقاً شديداً ومركباً، يؤدي إلى تآكل النتائج. ولهذا وحين اندلعت الثورات العربية

كان السؤال الأول المطروح كيف ستختبر هذه الثورات مواقف القوى الكبرى والنظام العالمي من قضية الديمقراطية وخاصة في ظل الصعود الإسلامي الذي صاحب هذه الثورات؟

ومن ثَم، فإنّ التصور الذي يقدمه الفصل التالي من الدراسة هو تصور فكري من رؤية إسلامية عن قواعد وأسس إدارة العلاقات الدولية من أجل إحداث تغيير عالمي بطريقة ديمقراطية يقود إلى عدالة إنسانية عالمية. وإذا كان هذا التصور ينطلق من الاعتراف بأن هناك معوقات للمشاركة من الدائرة الحضارية الإسلامية في «جدال الديمقراطية العالمية»، ولذا كانت الحاجة إلى تفكيك الأسئلة وإعادة تركيبها لتحديد ما تجدر المشاركة فيه ويتوافق مع أوضاعنا القائمة، فإنه بعد اندلاع الثورات تم اختبار هذه المعوقات بطريقة عملية غير مسبوقة كشفت حقائق النوايا والمواقف.

وهذه المعوقات ترتبط في جزء منها بأن المشاركة تأتي من داخل دائرة الدول النامية ـ والتي تنتمي إليها أغلبية الدول الإسلامية ـ حيث تحد الظروف الاقتصادية ومستويات التنمية المتدنية من مقدرات هذه الدول على المشاركة الفعالة في إدارة العالم سواء كان الحديث عن وزنها النسبي في المنظمات الدولية أو كان الحديث عن دور متنام لفاعلين من غير الدول ـ تأتي على رأسهم الشركات متعددة الجنسيات التي تعتمد في قوتها أيضاً على ثقلها الاقتصادي وقدرتها على التأثير من خلال هذا الثقل وتُتهم بانتهاك حقوق الإنسان وتكريس الفقر بممارساتها ـ أو كان الحديث عن مجتمع مدني عالمي أو شبكات من الأفراد تتضاءل تحت وطأة الفقر والجهل قدراتهم على إدراك أبعاد

الواقع الدولي ناهيك بالتأثير فيه أو محاولة تغييره. ولكن ليس بالمشاركة وحدها في إدارة العالم تقاس الديمقراطية العالمية، فإذا كانت البدائل المطروحة محدودة فهناك أيضاً مشكلة في الديمقراطية(٤٢).

يرتبط بهذه المسألة تساؤل آخر ألا وهو: كيف يمكن المشاركة في ديمقراطية عالمية من دون أن تتوافر ديمقراطية داخلية؟ وما حدود مسؤولية الخارج عن غياب الديمقراطية في أغلبية الداخل الإسلامي.

وهناك معوقات ترتبط في جزء منها بالمشاركة من داخل دائرة الدول الإسلامية ذاتها، وهي دائرة تعاني انتشار الصور النمطية السلبية عنها، وهي صور روجت لها ـ ولو جزئياً ـ ممارسات أقلية تنسب إلى هذه الدائرة الإسلامية تتبنى رؤى تقوم على الكراهية، كراهية المسلم الذي لا ينتمي إلى معسكرها حتى قبل كراهية غير المسلم، وتستند في مرجعياتها إلى وقائع مغلوطة وأفكار تُنتزع انتزاعاً من سياقاتها التاريخية والفكرية والحضارية، كما أنها دائرة تعاني معظم دولها الاستبداد الداخلي وغياب الديمقراطية وتمارس كثيراً من نظمها ـ خاصة العربية منها ـ شكلاً من أشكال التسلط العلماني على الجماهير تطغى سماته على مستويات العملية التعليمية كافة والقنوات الإعلامية كافة وأشكال التنظيم المجتمعي والسياسي المسموحة كافة ومن ثَم تترك شعوبها مسلمين بلا إسلام، بلا فهم ولا

---

(٤٢) Johan Galtung, "Alternative Models for Global Democracy," in: Holden, ed., *Global Democracy: Key Debates*, p. 145.

وعي لجوهر الإسلام، ـ وإن فهمت ووعيت ـ بلا قدرة حقيقية على تفعيل الإسلام إلا في أضيق حدود مظاهره الخارجية وشعائره الشكلية. هذا التسلط العلماني ترك شروخاً قوية في بنية الأمة الإسلامية؛ حيث أصبح تعريف الدول لهويتها كثيراً ما يرجئ الهوية الإسلامية أو حتى يستبعدها من دوائر الانتماء والفعل السياسي الخارجي وكثيراً ما يلقي بالمسلمين في دائرة فتن من مواجهات مفتعلة بين ثنائيات (كالسنة والشيعة، والسلفيين والمعتدلين، والتقليديين والإصلاحيين) ما كان للأمة الإسلامية أن تقع في دائرتها لولا هذا الانفصام الفعلي عن الهوية الإسلامية الذي فرضه تسلط علماني هو إرث وأثر جانبي في الآن ذاته لتدخلات خارجية بدأت مع الحقبة الاستعمارية للدول الإسلامية وامتدت حتى الآن، وخلقت ضمن ما خلقت حالة من التحفظ تجاه ما هو غربي؛ حيث يختلط في أذهان كثير من المسلمين ما هو استعماري بما هو غربي في كثير من الأحيان.

ومن ثَم، فإن كل ما يسعى المسلمون لطرحه على العالم ـ وليس الغرب وحده ـ هو في واقع الأمر منتج لقناعة بأن الإسلام لديه ما يقدمه إلى الإنسانية من قيم وأفكار، وأن ما يقدمه الإسلام إلى الإنسانية لا يمكن استيعابه إلا من خلال عملية نقد ذاتي لأوضاع المسلمين، عملية من النهضة وإعادة الإحياء؛ إعادة إحياء الرؤية الإسلامية للعالم في فهم ووعي المسلمين قبل غيرهم ربما تكون قادرة على تجاوز ما يرصده المسلمون في هذا العالم من إفلاس أخلاقي وروحاني وإفراط في العنف والطغيان وفي التعريفات المادية للقوة على نحو يجعل

من قوة المسلمين قوة مهمشة في العالم[٤٣]. فنحن فعلياً أمام حركة ثنائية من نقد الذات ونقد منتج الحداثة والرؤى المادية الوضعية للعالم.

فـ«قضية إصلاح النظام العالمي وكيفية مشاركة المسلمين فيه، سواء من الدول الإسلامية أو من المسلمين في الغرب، هي مشاركة تفترض أن يدير المسلمون في كل مكان إشكاليتين أساسيتين متصلتين بالإدراك المتبادل بينهم وبين غير المسلمين ألا وهما: أن المسلمين جزءٌ من العالم وفي قلبه لا يمكنهم الانعزال عنه، بل عليهم دور كبير تجاه الإنسانية وليس تجاه المسلمين فقط، وإن كان هذا الدور يقتضي في البداية إصلاح أحوال المسلمين»[٤٤].

إن الحديث في الغرب عن تقبل الآخر واستيعاب التعددية الحضارية وإفساح الطريق أمام إسهامات الدوائر المهمشة هو حديث له رونق، ولكن الفكرة على الرغم من لباقتها تستلزم

---

(٤٣) انظر:

Mona Abul Fadl, *Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival,* Islamization of Knowledge Series; no. 10 (Herndon, Virginia, U.S.A.: International Institute of Islamic Thought, 1992).

(٤٤) مصطفى، **العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم**. انظر على سبيل المثال:

Nasser Ahmed Al-Braik, "Islam and World Order: Foundations and Values," (Ph. D., U.M.I., Dissertation Information Service, 1986); Abul Fadel, "Islamization as a Force of Global Renewal"; Farish A. Noor, "What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World," in: Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2003), and

مصطفى، «ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث».

أساساً أن يكون الآخر قادراً على المشاركة ـ لديه الرغبة ولديه القدرة على المشاركة والرغبة والقدرة ترتبطان بالفرد ذاته كما ترتبطان بالنظام السياسي الذي ينتمي إليه وما يتيحه له هذا النظام من قنوات للتمكين، وإلا أصبحت مجرد نموذج آخر من نماذج علاقات الهيمنة والتبعية ولو في شكل أكثر «أناقة»، أو فلنقل أكثر شرعية.

وكانت الثورات العربية والثورات والحروب المضادة لها ساحة أساسية لتأكيد هذا الأمر. فعن أي ديمقراطية تحدث الغرب والمسلمون قبل أن توفر لهم الثورات مرآة ينظرون فيها إلى أنفسهم؟ إنها مرآة «الترف الأكاديمي» التي اصطدمت بصخر أرض الواقع. فلم تؤخذ خطابات وسياسات شركاء الثورات الإسلاميين الديمقراطيين عن الديمقراطية مأخذ الجد وتم التآمر عليها من جانب العلمانيين العرب والحكومات الغربية والنظم العربية المستبدة لأنهم لا يفهمون ولا يقبلون إلا نمطاً واحداً من الديمقراطية، العلمانية الحداثية.

فمهما تعرض ذلك النمط لانتقادات «النقديين الغربيين» الساعين لديمقراطية عالمية كسبيل للتغيير العالمي، ومهما تحدث الإسلاميون «المعتدلون» عن قبولهم الديمقراطية، فلقد كان مستقبل الثورات مرهوناً بحلف «العلمانية ـ الصهيونية ـ الإمبريالية» وليس مرهوناً بموقف الإسلاميين من «الديمقراطية والتعددية والحريات» وحقوق الإنسان أو بالرؤية الإسلامية الحضارية حول هذه المفاهيم. فما هي هذه الرؤية وكيف أدركتها وسجلتُها قبل الثورات؟

الفصل الرابع

تغيير عالمي من أجل عدالة إنسانية من منظور حضاري إسلامي

مقدمة

قدمتُ في الفصلين السابقين قراءتين: كشفت **الأولى** في جانب من نتائجها عن غياب «الدين» من تحليلات الديمقراطية العالمية وعن غيابنا عن جدالاتها، وكشفت **الثانية** عن أسباب الغياب الأخير، الناجم عن طبيعة انشغالنا بالعولمة من ناحية والديمقراطية من ناحية ثانية، وكيف أن الأولى ـ من ناحية ثالثة تريد فرض ديمقراطية تمثيلية (ليبرالية) أساساً، سواء على مستوى داخل الدول أو على نمط إدارة العالم ديمقراطياً. وكان الدين (الإسلام) حاضراً في تحليل هذه النواحي الثلاث.

ومن ثَم كان لا بد من أن تقود هذه النتائج إلى أمرين: **أولهما** الحاجة إلى إعادة طرح الأسئلة: ما نمط الديمقراطية المأمولة في الداخل وبين الدول وعلى صعيد العالم؟ وهل المأمول هو تغيير عالمي؟ الأمر **الثاني**: هو استدعاء الإسلام كمصدر مرجعية دينية ينطلق منها تصور عن كيفية تغيير العالم، وليس عن كيفية نشر الديمقراطية أو إدارة العالم ديمقراطياً.

وقد يبدو في نظر بعضهم هذا التحديد لعنوان هذا الفصل ومحتواه خروجاً عن المشروع البحثي في بناء مفهوم الديمقراطية العالمية ومشاركتي فيه من رؤية إسلامية، ولكن هذا التحديد هو في الواقع نتاج تفاعلي مع هذا المشروع ومن خلال منظوري أيضاً كما سبق واتضح في جُزْأَي الدراسة الأول والثاني.

ولذا قبل أن أحدد منهاجية اقترابي من هذا المحتوى، يجب أن أطرح انطباعين أساسيين غمراني طوال إعداد كل من الفصلين السابقين، وهما يساعدان في فهم المقولة السابقة:

الانطباع الأول هو: أنني لم أكن أقرأ وأراكم في أدبيات الديمقراطية العالمية من داخلها وكجزء منها (أثناء إعدادي لهذه الدراسة)، فهي تمثل بناء غنياً وثرياً يعكس حجم هذا الجدل العلمي بين المدارس الغربية المختلفة، بدورياتها وبجمعياتها العلمية وبمؤسساتها الراعية علمياً ومالياً، ومهما اشتركنا فيه فنحن «الصوت الآخر» المبحوث عنه لإثبات قبول «التعددية». ويتسم هذا الجدال العلمي بالتنامي الشديد والتشعب (لدرجة تعجزني عن الإحالة إلى كل ما تم رصده وتوثيقه من أدبيات تحت اسم الديمقراطية العالمية أو ما شابهها، وهي كثيرة ومتشعبة).

إن هذا التنامي أكد لي ما سبق وأشرت إليه في المقدمة أن علم العلاقات الدولية والنظرية السياسية وغيرهما يمر كل حقل منهم بأزمة.

فإن هذا التنامي يعني من وجهة نظري أن الجدل بين المنظورات أضحى غاية، وأضحى من الصعب ـ ربما على

أعضاء الدوائر الأكاديمية أنفسهم ـ أن يتابعوا هذا الزخم من الإنتاج النظري والجدالات، بل أضحى من الصعب تحديد مناطق للتوافق والرضى العام حول الظاهرة محل الاهتمام.

كنت أرصد حالة القضية في الأدبيات الغربية، ولم أكن أشارك نقداً أو تعليقاً على اتجاه بعينه، كنت أطل على هذه الحالة أرصدها، أرسم خرائطها (قدر طاقتي) لأعرف كيف أستطيع أن أُسَكِّن رؤيتي في هذه الخرائط أو عن هذه الخرائط، خاصة وأن نظائرها ـ من مرجعيات دينية ـ غائبة عن هذا السياق.

وإذا كان هذا الرصد قادني إلى القول إن المفهوم في حاجة إلى إعادة بناء لأنه ليس عليه توافق، إلا أنه قادني من ناحية أخرى إلى اكتشاف قسمات مشتركة مع بعض التوجهات. ولكن تظل المشكلة قائمة: فإنني أطل على حلبة جدالات الديمقراطية العالمية من الخارج، أدخل ملعبهم لأتعلم ماذا يفعلون وأشرح لعبهم ـ من وجهة نظري ـ وتتبلور قناعاتي عن قدر الاختلاف وقدر الاشتراك ومناطه. **ولكن يظل السؤال مطروحاً: كيف ألعب معهم؟ كيف أنقد رؤيتي؟ وكيف أراكم برؤية بنّاءة في هذه اللعبة الدائرة على صفحات الدوريات العالمية وملتقيات ومجموعات المدارس المختلفة.**

الانطباع الثاني: قرأتُ أدبيات الفصل الثالث من داخلها، ناقدة التراثي منها ومشخصة المعاصر ومستدعية إسهامات الغربيين في دراسة قضايانا مع العولمة والديمقراطية. ووجدتني مرة أخرى قد وقعت أسيرة تحيز آخر: فأنا أتكلم من داخل دائرتنا ومن منظومتنا، وشعرت بما سجلته من انطباعات عن

«الفصل الثاني»، ولكن بالطبع في الاتجاه المعاكس.

فها أنا أتكلم عن مشاكلنا مع «نقل الديمقراطية» من الخارج في ظل تداعيات العولمة في حين يتكلمون هم عن مشاكل المرحلة الراهنة من تطور الديمقراطية الغربية ووضعها في العالم، يتحدثون عن آثار العولمة في هذا التطور، في الوقت نفسه الذي يبشر الساسة الغربيون فيه بالعولمة وبنقل الديمقراطية إلينا اعتقاداً بأنها سبيل لحل مشاكلنا ومشاكلهم معنا.

إن هذين الانطباعين، وهما في الواقع أكثر من مجرد انطباعين منهاجيين، إنما يشرحا ولو ضمنياً النتيجتين الأساسيتين للتحليل في الفصلين السابقين من الدراسة. وهما ضرورة استدعاء الدين في التنظير وبناء المفاهيم، وأولوية الحديث عن التغير العالمي وليس مجرد نشر الديمقراطية وحل مشاكلها مع العولمة أو مجرد إدارة العالم ديمقراطياً، حيث إن مفهوم الديمقراطية العالمية ـ كما سبق وشرحنا ـ كان يبدو غريباً على العالم الإسلامي لأكثر من سبب، ناهيك بما تواجهه مفاهيم العولمة والديمقراطية ذاتها من نقاشات في داخل الغرب ذاته. وهو الأمر الذي يفسر، وأحياناً يبرر ـ الحاجة إلى الإسهام من مرجعية إسلامية في بناء مفاهيم ذائعة أو تقديم مفاهيم جديدة. وهي الحاجة التي تأكدت مع اندلاع الثورات ومع الحروب المضادة عليها التي كان في قلبها منظومة مفاهيم الديمقراطية الغربية.

والجدير بالذكر أن دوائر أكاديمية غربية رائدة قد ساهمت في هذا المجال أي استحضار الإسلام (فكراً وممارسة

وقيماً . . .) كمصدر للتنظير السياسي الداخلي والدولي، في نطاق استحضار دراسة الدين بصفة عامة كمصدر للتنظير[1]. وهذا بالطبع في إطار المراجعة في علم العلاقات الدولية، والنظرية السياسية بل النظرية الاجتماعية التي شهدت صعود تجدد الاهتمام بالدين والقيم والثقافة والحضارة في الدراسات السياسية، على نحو دفع إلى وصف بعضهم المرحلة الراهنة من تطور العلم بأنها تكسر علمانية العلم (Desecularization of Science).

إن الانطباعين السابقين لا يعنيان أن رؤيتنا تظل على التوازي مع الرؤى والمنظورات الغربية، بل تمثل قرينة على أنه من الضروري أن نجد جميعاً (نحن وهم) سبلاً للحوار والتبادل قد تفصح عن طريق ثالث يعكس تعددية حقيقية، وليس اندماجاً للكل في إطار واحد جديد؛ لأن هذا الأخير غير ممكن كما تدّعي الكوزموبوليتانية، فإذا كان بعضهم قد أكد أن الديمقراطية العالمية غير ممكنة، وإذا كان بعضهم الآخر قد بين أن الشروط الضرورية للديمقراطية ليست واحدة في كل زمان ومكان، بل إن فريقاً ثالثاً رأى أن الديمقراطية العالمية قد تقيد أو تعيق من التحولات الهيكلية العالمية، إذاً، كيف يمكن أن تتحقق تعددية الرؤى في إطار كلي؟ وهكذا نصل إلى جوهر هذا الجزء الثالث:

إذاً، لماذا اقترابنا من قضية التغيير العالمي من رؤية إسلامية

---

(١) Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil, eds., *Series of Culture and Religion in International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, [n. d.]).

نحو عدالة إنسانية؟ وكيف نحدد مناطق المقارنة ومناط القواسم المشتركة مع رؤى غربية حتى لا نظل في طريق ذي اتجاهين؟ وما عناصر تلك الرؤية الإسلامية؟ مستويات ثلاثة من الأسئلة، والأخير يمثل جوهر هذا الجزء من الدراسة ويقتضي التمهيد له بالإجابة عن السؤالين الأولين كالآتي.

لماذا اقترابنا من قضية التغيير العالمي أو الإصلاح العالمي من رؤية إسلامية ونحو عدالة إنسانية؟

إذا كان استدعاؤنا للحاضر الغائب في جدالات الديمقراطية العالمية ـ أي الدين ـ هو الذي قاد إلى قضية تغيير العالم، فإن جانباً آخر من أدبياتها قادني إلى هذه القضية أيضاً.

فإلى جانب أدبيات الديمقراطية العالمية التي تم الرجوع إليها في الجزء الأول حول «أبعاد المفهوم، وحول فلسفته وغاياته»، فهناك مجموعة ثالثة حول «الشروط اللازم توافرها والرغبة من عدمها في تحقق تلك الديمقراطية العالمية»، وإمكانية تحقيقها من عدمه (Necessary, Desirability, Possibility).

حقيقة قد يوحي تعريف بعضهم[(٢)] للديمقراطية العالمية بأنه يعني تغييراً في العالم، حيث إن هذا التعريف يتضمن كل أقاليم العالم، تمكين كيانات فوق ـ قومية لإقامة قرارات في قضايا عالمية، أعضاء هذه الكيانات يمثلون مجموعة من المواطنين من خلال آليات انتخابية ويخضعون لمحاسبتهم، اتخاذ هذه الكيانات

---

(٢) Mathais Koenig Archibugi, "Is Global Democracy Possible?," paper presented at: The Annual Convention of the International Studies Association, San Francisco, 26-29/3/2008, pp. 4-5.

القرارات اتساقاً مع القواعد، اتخاذ القرار مع استبعاد حق الفيتو للأقليات الصغرى، تمكن كيانات قضائية فوق ـ قومية لحل الصراعات اتساقاً مع القرارات والقواعد وليس بالضرورة باستخدام وسائل القهر المركزية. ولكن في حقيقة الأمر بالنظر إلى هذا التعريف نجد أنه لا يعكس إلا تغييراً في الإجراءات والمؤسسات والهياكل التي تعكس بدورها فلسفة ورؤية محددة. وبعبارة أخرى، يظل التغيير القيمي غائباً لحساب مجرد التغيير الهيكلي، فهل بمقدور استدعاء الدين والقيم بصفة عامة أن يضيف جديداً إلى هذا المجال كما أضاف في مجالات أخرى؟

ومن ناحية أخرى: هل أدبيات «الشروط الضرورية» لإقامة أو تحقيق الديمقراطية العالمية تستدعي ما يتصل بالقيم؟

إن بعض هذه الأدبيات[٣] يرى أن شرطاً مسبقاً لا بد منه ويتمثل في إنهاء الفقر العالمي وتحقيق العدالة الاقتصادية. وبعضهم الآخر[٤] يرى أنه لا ديمقراطية من دون شعب (Demos) أو من دون مفهوم واضح عن الجماعة السياسية والسيادة الشعبية، ومن ثَم فإن المشاكل تنبع من داخل مفهوم الديمقراطية ذاته وليس من العولمة وما تخلقه من صور الخلل في ممارسات القوة، في حين أن العولمة ألقت الضوء على «الجماعة السياسية» بعيداً عن الدولة القومية.

---

(٣) William Difazio, "The Problem of Global Democracy," paper presented at: The Annual Meeting of the American Sociological Association, Atlanta Hilton Hotel, Atlanta, GA, December 28, 2002, <http://www.allacademic.com/meta/p108098_index.html>.

(٤) Sofia Nasstrom, "What Globalization Overshadows," Political Theory, 2003, 31, pp. 808-834, <http://ptx.sagepub.com/cgi/content/abstract/31/6/808>.

واتجاه ثالث(٥)، وهو يقدم تصوره الليبرالي الكوزموبوليتاني عن النماذج المتنافسة للديمقراطية العالمية إنما يبدأ بتناول المبادئ القيمية الحاكمة لها وهي ثلاثة:

(Associative Democracy), (Stake Holders Democracy), (All-inclusive Democracy).

وكل من هذه المبادئ تتم ترجمته في أشكال مؤسسية وهي على التوالي: أشكال ترتكز على البعد الدولي (القانون الدولي، شبكات إدارية عبر حكومية، جمعيات برلمانية، أحزاب سياسية دولية)، أشكال غير حكومية (شبكات عبر قومية تحتية) وأشكال اندماجية (Integrated) والمقصود بها «دولة عالمية موحدة» أو «فدرالية عالمية متعددة».

وكل من هذه الأشكال الثلاثة تجسد على التوالي ما يأتي:

- تعددية حكومية (Intergovernmental Multilateralism)
- حكم عالمي (Global Governance)
- كيان عالمي (Global Polity)

واتجاه رابع(٦): يتحدث عن إمكانية تحقق الديمقراطية

---

(٥) Raffaele Marchetti, Competing Models of Global Democracy (31/7/2008): Provisional Draft Presented at the APSA Conference August 2008, <http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/7/8/1/2/pages278125/p278125-1.php>,

وانظر كذلك كل من:

Heikki Patomäki, Teivo Teivainen and Mika Rönkkö, eds., *Global Democracy Initiatives: The Art of Possible,* NIGD Working Paper; 2 (Helsinki, Finland: Network Institute of Global Democratization, 2002), p. 222.

(٦) Archibugi, "Is Global Democracy Possible?".

العالمية على الرغم من اتفاق رواد العلاقات الدولية والنظم المقارنة على استحالة تحققها، وذلك على أساس أنه على الرغم من عدم الاتفاق على شروط ذات مصداقية عالمية للتحول الديمقراطي في أماكن وأزمنة مختلفة، فما زالت هناك سبل متعددة نحو الديمقراطية تبين أن توافر بعض الشروط المساندة من عدمها لا يعني بالضرورة وضع شروط مسبقة حاسمة وفاصلة. كذلك يرى هذا الاتجاه أن وقائع العلاقات الدولية لا تؤكد الرؤية الواقعية القائلة إن التحولات من الفوضوية إلى كيان أو كيان (Polity) سياسي ممكنة في حالة التهديد بالعنف أو استخدامه؛ حيث يمكن حدوث هذا التحول بسبل أخرى غير عنيفة.

وبعبارة أخرى، يدحض هذا الاتجاه مقولة: إن الكيانات ممكن أن تكون إما عالمية أو ديمقراطية (Polities can be either global or democratic) فهو يرى أنها يمكن أن تكون ديمقراطية وعالمية من دون عنف مركزي، ومن دون شروط مسبقة حاسمة وفاصلة للديمقراطية.

إن هذه النماذج من الأدبيات عن الشروط الضرورية تجمع بين شروط داخلية وخارجية ولكنها جميعاً وإن كانت تنضح بأبعاد قيمية، فإنها ما زالت أسيرة إدارة العالم القائم وليس تغييره وما زالت بعيدة عن القيم من مصادر دينية، فمهما اختلفت المنظورات أو توافقت حول إمكانية إدارة العالم ديمقراطياً من عدمه سيظل الحاضر ـ الغائب هو كيفية تغيير العالم، وكيف يمكن استحضار الدين والقيم بصفة عامة في هذا التغيير؟

وهنا أستدعي مرة أخرى الأسئلة التي سبق وطرحتها في

نهايات تحليل الجزء الأول عن فلسفة مفهوم الديمقراطية العالمية وغاياته من منظور حضاري إسلامي مقارنة بنظائرها الغربية؟ وهذه الأسئلة هي محور هذا الجزء، وستبين الاختلاف في الفلسفة والغايات وعلى النحو الذي جعلنا نتحدث عن تغيير العالم وعدالة عالمية إنسانية وليس عن مجرد ديمقراطية عالمية.

وإذا كانت رؤيتي ذات طابع كلي نظمي، مبعثها جهود سابقة لتطوير منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية (كما سنرى)، إلا أنه قد تزامن معها ـ خلال العقد الماضي جهود متنوعة أخرى حول إسهام الإسلام في التأصيل لعدد من المفاهيم، أو حول نقد المنظومة الليبرالية عن الديمقراطية. وجميعها لا تستدعي «إجراءات أو مؤسسات بقدر ما تستدعي أطر القيم الواجب الاستناد إليها للإصلاح».

ومن نماذج هذه الجهود ـ من دون ادعاء تقديم مسح شامل لها ـ النماذج الآتية: د. هبة رؤوف حول نقد الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية، د. مصطفى كمال باشا حول العلاقة بين الديمقراطية والإسلام، جوناثان موسز (Jonathan Moses) حول مفهوم الأمة/ديمقراطية، أرماندو سلفاتوري (Armando Salvatore) حول مفهوم المصلحة، ود. أبو سليمان عن إسهام قيم الإسلام في العالم، ود. إسماعيل الفاروقي عن شكل النظام العالمي، ود. سيف عبد الفتاح حول «المقاصد العليا»، ود: سهيل عناية الله حول المستقبليات.

وهذه الجهود وغيرها سيتم استدعاؤها في التحليلات

الآتية، وسنتوقف هنا فقط عند ما قدمته د. هبة رؤوف(7)، باعتباره مدعماً لأسباب ومبررات الحاجة إلى إعادة تفكيك الأسئلة على النحو الذي قادنا هنا إلى الحديث عن التغير أو الإصلاح العالمي من رؤية إسلامية.

وتتلخص أطروحة د. هبة رؤوف في هذا الصدد بالآتي:

الأطروحة العامة لها هي: بافتراض أنه ليس هناك نقص في حقوق الإنسان والديمقراطية (في الشرق الأوسط)، إلا أن للعملة وجهاً آخراً وهو أن هناك فهماً مختلفاً عما هو ديمقراطية وحقوق إنسان من ناحية، وأن هناك من ناحية أخرى عوائق سياسية واقتصادية كامنة في علاقات الشمال بالجنوب تحول دون هذه المنطقة وتحقيق ما تطمح إليه شعوبها من سياق ديمقراطي مبني ذاتياً (Self Constructed Democratic Condition).

والأطروحات الأخرى التي تنبثق عن مناقشة د. هبة لقضية الديمقراطية في عصر العولمة تتلخص في الآتي:

- العلاقة بين الفرد والجماعة السياسية في إطار الجدال حول حدود الحرية والتسامح وحول الحدود بين الخاص والعام.

- العلاقة المتناقضة بين الليبرالية والديمقراطية على المستوى العالمي لأن الرأسمالية لا تساند الديمقراطية في كل الحالات بقدر ما تساند النظم التسلطية التي تستطيع أن توفر الأمن للسوق حتى ولو على حساب كرامة الإنسان وأمنه على المستوى الداخلي.

---

(7) Heba Raouf Ezzat, "Glocalized Democracy and the Challenge of Comprehensive Security," December 29, 2005, <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1162385920367&-pagename=Zone-English-Euro_Muslims%2FEMELayout>.

• معضلة العلمانية: فهل الديمقراطية لا بد من أن تكون علمانية؟ وماذا عن الهجوم الأيديولوجي القوي الدائر الآن ضد العلمانية سواء على مستوى الفلسفة أو النظرية السياسية؟

• إذا كان بعضهم يعتبر أن المجتمع المدني الإسلامي مجتمعاً تقليدياً بعيداً عن الحداثة، فماذا عن التحديات التي تواجهها المجتمعات المدنية (غير الدينية) في مواجهة الحكومات.

• التحديات النابعة من جغرافية المدن والحضر التي تنال من الأمن الإنساني وعلى نحو يجعل من الفضاء الحضري معادياً للديمقراطية.

• الأشكال السياسية الأكثر ملاءمة لظروف المجتمعات التي تتسم بالتنوع الثقافي، سواء على صعيد السياسات الداخلية أو الجدالات العالمية حول الديمقراطية.

وترى د. هبة رؤوف من خلال مناقشة العلاقة بين جنوب المتوسط وشماله في نطاق الأورومتوسطية، أن التحديات المشار إليها أعلاه تبين أثر الخارجي في الديمقراطية.

وهكذا يتضح من قراءتي أطروحة د. هبة رؤوف حول نقد الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية أن تحقيق الديمقراطية داخلياً يحتاج إلى مراجعة ورؤية لا تفصل الداخلي عن الخارجي، وأن إصلاح العالم وتغييره لا يتطلب مجرد نشر منظومة ديمقراطية ليبرالية، ولكن يحتاج إلى رؤية جديدة تعالج عواقب وتداعيات الدولة القومية الرأسمالية وغيرها، أي رؤية أكثر كلية وشمولاً.

ولعلنا هنا نستطيع أن نستدعي أيضاً مفهوم «التغيير العالمي»

الذي قدمته بعض الدراسات، ويتبين منه ـ كما سنرى لاحقاً ـ أنه أكثر كلية وشمولية من مجرد «الإصلاحات المؤسسية والإجرائية» التي يتضمنها مفهوم الديمقراطية العالمية، وفق التعريف السابق تقديمه أعلاه.

وفي المقابل، فنحن في حاجة أيضاً ـ في ضوء مراجعة حالة مفاهيم الديمقراطية والعولمة والعلاقة بينهما من رؤى إسلامية إلى رؤية اجتهادية تعيد بناء ما تم ظلمه وتشويهه من تراث فقهي وفكري من **ناحية**، وتعيد البناء في ضوء مستجدات العالم وتحولاته من ناحية **ثانية**، وتبرز من ناحية **ثالثة** المنظومة الكلية الشاملة للرؤية الإسلامية، وهي رؤية حضارية تتجاوز الثنائيات الشهيرة (بين الفرد والجماعة، وبين الجماعة والإنسانية، وبين الداخل والخارج، وبين القيمي والمادي. . .).

ذلك لأنها رؤية تنطلق من رؤية الإسلام للعالم وهي رؤية إنسانية تحكمها المقاصد العليا التي تنطبق على جميع البشر، وليس على المسلمين فقط، ومن ثَم فهي رؤية تنطلق من منظور فقهي (الخاص والجزئي) إلى منظور حضاري تقع القيم والسنن والمقاصد منه موقع القلب، ويقع الفقه منه موقع العقل.

ومن ثَم، فإنّ الرؤية التي يقدمها هذا الجزء عن إصلاح العالم من رؤية إسلامية إنما هي استكمال للجهود التي استمرت منذ ١٩٨٦، وعبر ما يقرب من العقود الثلاثة حتى الآن(٨) في

---

(٨) في نطاق الجماعة البحثية للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، وحول أبعاد هذه الخبرة انظر: نادية محمود مصطفى: «التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية =

مجال دراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن(٩).

وفي ما يأتي نقدم موجزاً لأبعاد دراسته مقارنة بالمنظورات الكبرى الغربية (مقارنة أفقية)(١٠).

من ناحية: في ما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها، فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقاً للمصلحة القومية ومن خلال سياسات توازنات القوى كما في الواقعية، وهناك الصراع من

= الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية، جامعة الأزهر ـ القاهرة، ١٢ ـ ١٣/ ١١/ ٢٠٠٦، و«العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد (كلمة التحرير)،» **المسلم المعاصر**، العددان ١٣٣ ـ ١٣٤ (٢٠٠٩)، ص٥ ـ ٥٦.

(٩) الكتاب التذكاري لكل من المركزين بمناسبة مرور ١٠ سنوات على تأسيس مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات و١٥ سنة على تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسية: نادية محمود مصطفى، **مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات: المسار والإنجازات (خبرة عقد من الزمان: ٢٠٠٢ ـ ٢٠١٢)**، تقديم محمد صفار ([القاهرة]: جامعة القاهرة، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠١٢)، و**مركز الحضارة للدراسات السياسية: سيرة ومسيرة... خمسة عشر عاماً من العلم والعمل «الحضارة..الأمة..القيم..العلم»** (١٩٩٧ ـ ٢٠١٢م) (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠١٢).

(١٠) نادية محمود مصطفى، «إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن،» ورقة قدمت إلى: حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، شباط/ فبراير ٢٠٠٧. وهو نسخة مزيدة مما نشر في: دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية ـ حقل العلوم السياسية نموذجاً (٢٩/ ٧ ـ ٢/ ٨/ ٢٠٠٠)، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م (الجزء الثاني).

أجل الرخاء باعتباره أساساً للقوة وتحقيقاً لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعتماد المتبادل الدولي والعولمة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة، وكذلك الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث إن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام، كما في الراديكالية ذات المرجعية الماركسية. وأخيراً، فإن «الدعوة» هي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم انطلاقاً من طبيعة الإسلام باعتباره رسالة للعالمين، ومن هنا يبرز مفهوم القوة المقارن بين هذه المنظورات في علاقته بكل من مفاهيم الصراع ومفهوم الدعوة.

ومن ناحية ثانية: وفي ما يتصل بأنماط التفاعلات والعلاقات وأدواتها، ففي مقابل الأنماط الصراعية أساساً في الرؤية الواقعية التي تبرز أهمية وزن القوة العسكرية ولا تستبعد احتمالات اندلاع الحروب بل تقول بتعدد وظائفها، نجد أن التعددية والليبرالية تقللان من أهمية القوة العسكرية في إدارة الصراعات في مقابل الاهتمام بآليات إدارة التنافس الدولي السلمي الجماعية والمتعددة الأطراف. أما الصراع الطبقي العالمي كمحرك للعلاقات الدولية في الماركسية وكمحدد لنمط التفاعلات الدولية، فتتعدد آليات إدارة العنف الهيكلي وغير الهيكلي وأدواته الذي يركز عليه الضوء.

وإذا كان السؤال الشائع عن الرؤية الإسلامية (في ظل الاختلاف حول آية السيف) هو: هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب أم السلام؟ إلا أنه تجب الإجابة عن السؤال بطريقة أخرى (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل: إن أصل

العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة) وهي أن الجهاد ليس قتالاً فقط، ولكنْ هناك أنماط تفاعلية صراعية قتالية وأنماط تفاعلية سلمية وهناك ضوابط وشروط لكل منها؛ لأن كلاً من الحرب والسلام حالة من حالات العلاقات لا تنفي إحداهما الأخرى. ومن هنا تبدو العلاقة بين الدعوة والجهاد مقارنة بمحركات العلاقات في المنظورات الأخرى من **ناحية**، كما يبرز لنا مفهوم القوة المقارنة من منظور إسلامي في علاقته بمفهومَي الدعوة والجهاد من ناحية **ثانية**؛ حيث إن التأصيل لمفهوم الدعوة يقود إلى التأصيل لمفهوم القوة فيقود بدوره إلى تأصيل مفهوم الجهاد انطلاقاً من خصائص المنظور الإسلامي «القيمية ـ الواقعية» ـ كما سنرى بالتفصيل لاحقاً.

ومن ناحية **ثالثة**: وفي ما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين، فإن الواقعية تؤكد الدولة القومية، في حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركسية الطبقة كفاعل ويقدم الهيكليون الماركسيون مستوى الهياكل الكلية مثل: مفهوم أو مستوى «النظام العالمي»، كما يهتم البنائيون الجدد بمستويات كلية من التحليل، مثل: «الجماعة العالمية». . . وفي المنظور الإسلامي تأتي «الأمة الإسلامية» من دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولاً كانت أو جماعات، وانطلاقاً من مفهوم الأمة بصفة عامة.

ومن ناحية **رابعة**: وفي ما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقاً من مفهوم كل منظور عن

طبيعة القوة ومصادرها فتأتي القضايا العسكرية السياسية الأمنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية لدى التعددية الليبرالية القضايا ذات الأبعاد الاقتصادية، أما لدى الماركسية فإن المتغيرات والقوى الاقتصادية فهي بمثابة المتغير المستقل المفسر لكل التفاعلات الدولية في ظلّ الحتمية المادية والجدلية التاريخية. وتحوز الأبعاد الثقافية الحضارية الاهتمام لدى الرؤية الإسلامية ولكن على نحو لا ينفصل عن نظائرها السياسية والاقتصادية، بل يغلفها على اعتبار ما للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن من دون انفصال عن نظائرها المادية، وتطبيقاً للرؤية الكونية الإسلامية ذات الطبيعة الكلية غير الاجتزائية أو الاختزالية، وهو الأمر الذي ينعكس ابتداء من مفهوم الدعوة، ثم المفهوم عن القوة الشاملة، ثم المفهوم عن أنماط التفاعلات، وجميعها أيضاً مفاهيم ذات طبيعة شمولية ـ كلية، تتحدّى الثنائيات المتضادة ومن ثَم تبحث في التكاملات انطلاقاً من مفهوم (قيمة) التوحيد، وهي الأساس في النظام المعرفي الإسلامي.

وأخيراً: وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي فإن المدرسة الواقعية تتجه إلى التقليل من أهمية تأثير الخارجي في الداخلي وذلك على العكس من التعددية والهيكلية سواء في رافد الاعتماد المتبادل الدولي أو التبعية أو العولمة التي تبرز تأثير الخارجي على الداخلي بطريقة أكثر وضوحاً. أما في الطرح التنظيري الذي نطوره، فإن العلاقة بين الداخلي والخارجي هي علاقة تأثير وتأثر مستمرة وليست غلبة أحدهما على الآخر موجهة إلى «الخارج» الذي يقوم بها هو «الداخل».

إذاً، ماذا عن «تغير العالم وإصلاحه من منظور حضاري إسلامي (مع استدعاء المقارنة مع منظورات أخرى) كلما أمكن ذلك؟

تأتي الإجابة على مستويين: مستوى يوضح بعض الضوابط المنهاجية للتعامل مع هذا المفهوم، والثاني يتناول أبعاد مفهوم تغير العالم وإصلاحه.

أولاً: ضوابط منهاجية عن طبيعة المفهوم وكيفية بنائه

قد يعتقد بعضٌ أن منظوراً إسلامياً للعلاقات الدولية هو مجرد تصور مثالي عما يجب أن يكون، ومن ثَمّ فإنّ مدخله إلى التغيير والإصلاح الذي ينطلق من مرجعية دينية لا يتعامل مع الواقع بقدر ما يتعامل مع المصادر التأصيلية لهذا المنظور ورؤيته عن التغيير، إلا أن للعملة وجهاً آخر ينبع من طبيعة منظور حضاري إسلامي باعتباره منظوراً قيمياً/ مادياً أو مثالياً واقعياً يحدد بدوره الشروط الضرورية للإصلاح وليس فقط مساره ومحتواه، ومن ثَم فإنّ مدخل إصلاح العالم يطرح ابتداء **أمرين أساسيين:**

العلاقة بين الثابت والمتغير، والعلاقة بين القيم والواقع، وتكمن في هاتين الإشكاليتين كل أبعاد الفروق بين التأصيل الفقهي والتأصيل الحضاري للعلاقات الدولية[١١].

---

(١١) المصدر نفسه.

١ ـ إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير

أي إشكالية العلاقة بين مصادر المنظور سواء الأصول الثابتة أو الاجتهاد المتغير، وما تطرحه من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته المتغيرة[١٢].

وهذه الإشكالية المتعددة الأوجه حول مصادر المنظور تفرض الآتي:

من **ناحية**: إن مصادر بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية لا بد من أن تنطلق من أساس شرعي سواء أحكام قاطعة أو منظومة القواعد والمبادئ والأسس العامة التي أوردتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفي ما بينهم. ولذا، فإنّ نقطة البداية هي دراسة: «الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام»[١٣]؛ وهي تنطلق من أن المسلمين بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم

---

(١٢) تسهم في دراسة هذه الإشكالية حقول معرفية متنوعة، وتقع هذه الإشكالية أيضاً في صميم اهتمامات متخصصي العلوم السياسية أصحاب الرؤى النقدية. وحول العلاقة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين النسق المعرفي الإسلامي والغربي وانعكاسها على المنظورات انظر على سبيل المثال: أحمد داود أوغلو، **الفلسفة السياسية**، تقديم محمد عمارة؛ ترجمة وتحقيق إبراهيم البيومي غانم، هذا هو الإسلام؛ ٦ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥)، و

Louay Safi, *The Foundations of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor: International Islamic University Malaysia Press International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1996).

(١٣) أحمد عبد الونيس، «الأساس الشرعي والمبادىء الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام،» في: **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

(أمة في دولة واحدة، عدة دول، جماعة)، مأمورون ـ بناءً على عموم الشريعة وشمولها ـ بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة، وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وهنا تتبين الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وهي أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم: السلم أو الحرب. ومن دون الدخول في مناقشة أدلة هذه الاتجاهات الفقهية الكبرى وأسانيدها فتمكن الإشارة إلى اجتهاد آخر يتبنى القول إن الدعوة أساس للعلاقات بين المسلمين وغيرهم[١٤].

ومن ناحية **ثانية**: هو تأسيس مصادر المنظور على منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ أي مدخل القيم كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام[١٥].

٢ ـ إشكالية العلاقة بين القيمي والواقع

المنظور الحضاري الإسلامي وإن كان قيمياً بحكم مصادره وطبيعته، إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقاً من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيم ومجموعة القواعد والمبادئ، ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم دوراً ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها

---

(١٤) سيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» في: **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام**.

(١٥) المصدر نفسه.

الغربية؛ لأن القيم في منظور إسلامي هي إطار مرجعي، هي مدخل منهاجي، هي نسق لقياس الواقع لتفسيره وتقويمه وتغييره.

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي يهتم بالقيم؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع؟

بالنسبة إلى السؤال الأول، حددت د. ودودة بدران أبعاد هذا الاختلاف حول مصدر القيم ومستواها ونطاقها ودرجة إلزامها وعلاقاتها على النحو الآتي[١٦]:

١ ـ نظراً إلى الاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القيم في العلاقات الدولية، فليس هناك تعريف مشترك لما هو أخلاقي كإطار عام للتحرك الدولي. إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح حداً أدنى من الاتفاق حول ماهية القيم، فالقيم التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية محددة بالكتاب والسنة، كذلك فإن الأخلاق في الإسلام ترتبط بمفهوم السنن، وتحديدها مرتبط في الإسلام بالمصلحة والمنفعة للعباد في النهاية.

٢ ـ يثير الباحثون المهتمون بموضوع القيم قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية، فيرى بعضٌ إمكانية القياس، أما بعضهم الآخر فيرى عدم إمكانية القياس. ويلاحظ

---

(١٦) ودودة بدران، «دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام،» **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

هنا أن إثارة مشكلة القياس الجماعي على الفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة المسيحية المستمدة من الدين المسيحي، أما الإسلام فقد نظم الاثنين كلاً على مستواه، وبالتالي، فإن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أنه لا توجد حاجة إلى القياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده.

٣ ـ إنه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم في السياسة الخارجية، إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مبادئ مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية. إن بحث العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوحي بوضع مخالف تماماً، فنظرة الإسلام إلى العالمية تناقض هذه النظرة الغربية؛ فالحرام شرعاً يتجاوز الزمان والمكان ويستمد حدوده من الوحي مع مراعاة تغير الظروف؛ أي إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس والخروج عنها هو الاستثناء.

٤ ـ يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس. وفي هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هي أخلاقية مسؤولة وليست أخلاقية اقتناع، أي إن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن. إن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح نمطاً

مختلفاً لمثل هذا التوجه، فنقطة البداية هي المنهج الإسلامي الذي يمكن أن نقيس عليه الواقع.

أما بالنسبة إلى السؤال الثاني، وكما يقول بعضٌ عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي[١٧]: فإن هذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع، فهذا الفقه منطَلق أساسٌ في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. وبعبارة أخرى، لا يعرف المنظور الحضاري الإسلامي فصلاً بين الممارسة المتغيرة والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائماً عند التفسير وعند التقويم وعند التدبر وعند التغيير: فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان؛ فإن الواقع هو الموزون الذي تدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد. وفي المقابل؛ فإن المنظورات الغربية لا تحوز هذا الميزان القيمي. ولهذا؛ فإن المنظور الإسلامي يعد وسطاً بين أقصى المثالية القيمية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب وتريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن. ويرجع هذا إلى خصائص النسق المعرفي الإسلامي الذي ينبثق عنه مثل هذا المنظور ذي الطبيعة القيمية ـ غير المنفصلة عن الواقع.

ولهذا أيضاً فلا يمكن القول: إن منظوراً إسلامياً لدراسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين أن هذه

---

(١٧) حامد عبد الماجد، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٣)، ص٤٦ ـ ٤٧.

المثالية لم تنطبق ـ كما يتصور بعض ـ إلا خلال أربعين عاماً فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات فهو بحكم طبيعة مصادره يحدّد أيضاً ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. وبعبارة أخرى، هو ليس مثالياً أخلاقياً بالمعنى الضيق، ولكنه متصل بالسلوك وبأبعاد الاستخلاف في الواقع. ومن ثَم؛ فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن بدلاً من الانطلاق من الواقع فقط ونحوه من دون نسق قياس فإن منظومة القيم الإسلامية (كمدخل منهاجي وإطار مرجعي كما أوضحنا) تمثّل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطاً لكل من المادية المفرطة والعقلانية والتجريبية الجامدة التي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كلَّ منطق أو هدف غير مادي. ولذا يصبح مثلاً الجهاد قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليس قضية.

أما على الصعيد المقابل؛ أي المنظورات الغربية الوضعية (المادية وغير المادية): ماذا كانت المثالية التقليدية (التي سادت مرحلة ما بين الحربين العالميتين) وكذلك المثالية الحديثة (التي ظهرت خلال مرحلة ما بعد السلوكية ممثلة في روافد الاهتمام بالنظام الدولي الجديد (New International Order) أو رافد الاعتماد المتبادل الاقتصادي المتفائل أو المجتمع العالمي) فقد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة[١٨]، إلا أن

---

(١٨) نادية محمود مصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد،» **السياسة الدولية**، العدد ٨٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥).

بعض الاتجاهات التنظيرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصالاً أو تطابقاً بين القيم والمعيار وبين الواقع، ولذا وصف هذا الاتجاه المنظور الوسط بأنه المثالي ـ الواقعي[١٩]. وبعبارة أخرى، هناك اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين «المثل» وبين «الواقع» وكذلك في ظل إشكالية العلاقة بين «المثالي والمادي».

وهنا يقدم اقتراب النظرية الاجتماعية في دراسة العلاقات الدولية توضيحاً مهماً مقارناً: فوفق طرح بعضهم من متخصصي العلاقات الدولية الذين اجتهدوا من هذا الاقتراب فإن المنهج البنائي في دراسة العلاقات الدولية هو نتاج هذا الاقتراب، وهو ملتصق بالواقعية وإن كان بمثابة مثالية هيكلية، وهو يرى السياسات الدولية كبناء اجتماعي تؤثر فيه الأفكار. ولقد تسارع تبلور هذه الرؤية بعد نهاية الحرب الباردة، وهي تختلف عن الرؤيتين المادية والفردية ولها انعكاساتها على كيفية دراسة نظريات السياسات الدولية (من حيث الفواعل والدوافع) وهي تقوم على شرح أربع ثنائيات إحداها هي ثنائية: المادي ـ المثالي[٢٠].

كذلك، وكما سبقت الإشارة فهناك أيضاً اتجاه لمراجعة

---

(١٩) Ken Booth, "Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice," *International Affairs,* vol. 67, no. 3 (July 1991), pp. 527-546.

(٢٠) Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics,* Cambridge Studies in International Relations; 67 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 23-25.

التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين الإمبريقي والقيمي، فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة مؤكدة عدم إمكانية الفصل بين العلمي وبين القيمي في المنهجية[(٢١)] ومع ذلك يظل الدين لدى هذا الاتجاه ليس في قلب إن لم يكن في خارج مصادر منظومة القيم موضع الاهتمام. فضلاً عن محدودية نطاق القيم التي تترادف في معظم الأحيان مع الأخلاق أو المعنوي (Ethics, The moral)، ناهيك باعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخلاً منهجياً وليس إطاراً مرجعياً أو نسقاً قياسياً ذا قوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

٢ ـ **الضابط المنهاجي الثاني**: يتصل بعملية بناء مفهوم بصفة عامة من رؤية إسلامية، فهي عملية مركبة من أهم خصائصها الجمع بين المصادر التأصيلية والمصادر الفكرية البنائية والمصادر التاريخية المساعدة لبناء المفهوم محل الاهتمام أو منظومة المفاهيم المتفرعة عنه[(٢٢)].

فعلى سبيل المثال ومن أجل التوضيح فإن دراسة تغير أنماط النظم الدولية عبر التاريخ يقدم ساحة لاستنباط

---

(٢١) انظر على سبيل المثال:

Fred Halliday, "The Future of International Relations Fears and Hopes," in: Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski, eds., *International Relations Theory Today* (University Park: Pennsylvania State University Press; Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 318-322.

(٢٢) علي جمعة، **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف سيف الدين عبد الفتاح، ٢ ج، ط ٨ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٨).

قواعد (Rules) عن عملية التغير ومحدداته ونمطه، قرباً أو بعداً عن الرؤية التأصيلية. ناهيك بالطبع بالنماذج الفكرية ـ الإسلامية أو الاستشراقية عن أسباب صعود وسقوط الأمم، أو الإحياء والتجديد في التاريخ الإسلامي التي ساهمت في دراسة المفاهيم. وأخيراً وليس آخراً بالطبع، فإن الرجوع إلى الأصول (القرآن والسنة) هو الخطوة المنهاجية الأولى في تحديد المفهوم القرآني.

وهكذا يتضافر كل من: الأصول، والفكر، والتاريخ في هذه العملية وعلى نحو يطرح مغزى وأهمية الإشكاليتين سابقتَي الإشارة إليهما، مباشرة عن العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين الواقع والقيمة.

٣ ـ **الضابط المنهاجي الثالث**: يتطلب التساؤل هل «التراث الإسلامي أو الفكر الإسلامي المعاصر يتعامل مباشرة مع هذا المفهوم «إصلاح العالم» (World Reform) و«التغير العالمي» (Global Change)؟ فإن لكل من المصطلحين دلالاته في الأدبيات الغربية وموضعه من الدراسات الدولية. فعلى سبيل المثال: فإن دراسات «التغير العالمي» أو «التغير الكلي» (Global Change) حازت اهتماماً متزايداً منذ نهاية الثمانينيات، ليس في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة ولكن بالطبع داخل العلاقات الدولية بصفة خاصة، وذلك على نحو دفع بعضهم[٢٣] إلى التساؤل عما إذا كان يجب اعتبار «التغير الدولي» حقلاً دراسياً

(٢٣) Ken Dark, "Defining Global Change," in: Barry Holden, ed., *The Ethical Dimensions of Global Change* (Basingstoke: Macmillan Press, 1996), pp. 7-17.

فرعياً داخل العلاقات الدولية مثله في ذلك مثل حقلَي الاقتصاد السياسي ودراسات الأمن. وهو يحدد مجالات التغير الدولي في المستويات الآتية:

الدول، النظم الدولية، المؤسسات، الفاعلين الآخرين من غير الدول، التنظيم الاجتماعي المتأثر بالواقع الدولي، الجوانب الثقافية، الدين، المسائل الأخلاقية والمعيارية، الأبعاد الجيوسياسية والجيوجغرافية، البيئة، الديمغرافيا، موضوعات الأمن، التكنولوجيا، الاقتصاد، التبادل المعلوماتي والاتصالي.

ومما لا شك فيه أن هذا التصنيف إلى ١٦ مجالاً للتغير يمكن إيجازه في عدة فئات من المجالات: **أحدها** خاص بالفاعلين الدوليين، و**الثاني** خاص بالقضايا أو الموضوعات محل التغيير، و**الثالث** خاص بالقوى والعوامل المؤثرة في القضايا وفي الفاعلين، ومن ثَم في أنماط التفاعلات. وكل من الفئة الثانية والثالثة إنما يتصل بأبعاد مادية: كالاقتصاد، والبيئة، والمؤسسات، أو أبعاد غير مادية: الثقافة، الأخلاق، الدين، المعلومات.

ومهما تنوعت وتعددت الإسهامات حول شرح سمات التغير العالمي وأسبابه وآلياته، فهي تتصل بصورة أو بأخرى ببعض هذه المستويات أو بمعظمها، وسواء كان المقصود هو تفسير نهاية الحرب الباردة أو وصف حالة العلاقات الدولية بعدها، أو التوقف بصفة أخص حول «العولمة»، أو الإجابة عن سؤال أكثر عمومية: هل يشهد العالم تحولاً جوهرياً؟

وقد سبق أن رأينا في الجزء الثاني إسهام رؤى إسلامية

حول العولمة وهو إسهام وإنْ تركز على سمات مرحلة راهنة، إلا أنه لم ينقطع عن امتدادات تاريخية سابقة عن وضع الأمة في العالم وعلاقاتها التفاعلية مع القوى الكبرى فيه. ومع ذلك يظلّ للاقتراب الغربي من «المفهوم» ذاتيته: الفصل بين ما هو قيمي ومادي، وبين ما هو جزئي (الفرد/ الجماعة) وكلي (الدول أو النظام الدولي)، وبين ما هو داخلي وخارجي. كما يركز هذا الاقتراب على الأبعاد المؤسسية والعملياتية أكثر من تركيزه على الأبعاد الفكرية والتأصيلية أو الدلالات التاريخية.

ومن ناحية أخرى: فإن تراث الفكر الإسلامي، ناهيك بالطبع عن «الخطاب القرآني»، قد تعامل مع أسباب صعود الأمم وسقوطها، ومع أسباب الإحياء والتجديد، ناهيك بالتعامل بالطبع مع تأصيل أسس العلاقات بين الأمم والشعوب وركائزها بصفة عامة[٢٤]، بما يحدث فيها من تغيرات. ومن ثَم فإن «إصلاح أو تغير العالم» هو منتج لأمور أخرى، تبدأ من مستويات أقل، لعلها تبدأ من الفرد، ولا تبدأ من أعلى (High Politics). كما أن سنن التغير من السنن الأساسية التي تنبثق عنها الرؤية الإسلامية، بل إن السنن في مجموعها تقع في

---

(٢٤) انظر على سبيل المثال: محمد هيشور، **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٣٠ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، و

M. Ummer Chapra, *Muslim Civilization, the Causes of Decline and the Need for Reform* (Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 2008).

صميم فهم عملية الإصلاح والتغيير العالمي ودراستها؛ فإن السنن الشرطية في تطور التاريخ تساعد في وصف أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حالة الصعود وحالة التدهور وتحليلها وتفسيرها وتقويمها، ومن ثَم فإن هذه السنن تعكس الرؤية الإسلامية عن اتجاه التطور التاريخي على نحو يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة[٢٥]، ومن ثَم، فإن غاية هذا الجزء ـ وإن اتخذ عنوان «التغيير العالمي» ـ أن يبين رؤية إسلامية عن محتوى العملية ومضمونها وليس مجرد المنتج النهائي الذي يجسده عنوان.

ولهذا، فإن التحليل في المستوى الثاني إنما يقدم منظومة مفاهيم متراكمة تجسد ما أسماه د. أبو سليمان «رؤية حضارية كونية قرآنية كمنطلق للإصلاح الإنساني»[٢٦] الذي هو مدخل إصلاح العالم وتغيره. وهذه المنظومة تجمع بين مدخل القيم ومدخل المقاصد ومدخل السنن، كمداخل لإصلاح العالم وتغيره.

---

(٢٥) حول مفهوم السنن، انظر: رمضان خميس زكي، **مفهوم السنن الربانية**، تقديم محمد عمارة، هذا هو الإسلام؛ ٧ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، وعبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام».

(٢٦) عبد الحميد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩)، انظر أيضاً: توشيهيكو ايزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

ثانياً: أبعاد ومداخل إصلاح العالم وتغييره من منظور حضاري إسلامي

تتلخص هذه الأبعاد في الآتي: من؟ ماذا؟ لماذا؟ وكيف؟ وإلى أين؟

إذا كان بناء الديمقراطية العالمية قد استدعى أسساً معرفية وفلسفية ليبرالية حددت من يشارك ولماذا وكيف و...، على نحو افتقد القيم والدين كما افتقد مفهوم «الآخر الحضاري»، فإن مفهوم إصلاح العالم من رؤية إسلامية يستدعي المشاركة في بناء القيم وتفعيلها على أكثر من مستوى وعلى نحو يبرز «وسطية الإسلام» لإرساء أسس جماعية للتغيير وليس فرض هيمنة أحادية.

ويتجلى ذلك في منظومة الأبعاد الآتية:

أولاً ـ محركات ودوافع الإصلاح والتغيير: منظومة الدعوة ـ القوة ـ الجهاد

إن مفاهيم الدعوة والجهاد مفاهيم أصيلة في الرؤية الإسلامية عن العالم، والقوة مفهوم مقارن، ولا تكتسب الرؤية الإسلامية خصوصيتها إلا من خلال منظومة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة معاً.

أ ـ إن الأساس الشرعي للعلاقات الدولية في الإسلام ـ وفق أحد الاتجاهات الفقهية ـ هو الدعوة كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضح أيضاً كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات[٢٧].

---

(٢٧) عبد الفتاح، المصدر نفسه.

فإن الدعوة هي عملية جهادية ممتدة تتعلق بالفرد والأمة، في الداخل والخارج، في السلم والحرب، فإن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد التي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حول الإنسان والكون والحياة، في سياق مفاهيم، مثل: الأمانة والتكليف والعمارة والاستخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السلم المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والقعود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب حدية على متصل تتفاوت عليه الأشكال.

فليست الحرب أو السلم فقط هما أصل العلاقة أو محركها، فلا الفطرة تقبل أن يظل المسلمون في حالة حرب تامة أو فوضى دائمة أو أن يظلوا في حالة سلام تامة يحتملون ما يحوق بهم من ظلم أو عدوان. ولهذا فإن التاريخ يبين لنا كيف أن الحرب فقط لم تكن أداة العلاقات الوحيدة مع الآخر في ظل القوة الإسلامية. وبناء عليه، تصبح الدعوة هي أساس العلاقة؛ لأن غاية هذه العلاقة ليست إقصاء الآخر أو استبعاده أو القضاء عليه، ولكن الدعوة من أجل رسالة العالمين من جانب أمة الدعوة في مواجهة أمة الإجابة. وبناء عليه أيضاً، يمكن إزالة الضبابية التي أحاطت بمفهوم الجهاد ـ باعتباره حالة قتالية أساساً، ومن ثَم علاج تحيّزات الخطابات التي تتحدث عن الإسلام إما سلاماً أو حرباً.

وبعبارة أخرى، فإن الظرف التاريخي وحالة عناصر القوة يحدّدان متى تكون الحرب ومتى يكون السلام استثماراً فاعلاً

حتى تصبح الحركة الحضارية ملتزمة وواعية وقادرة على أن تحقق لكل ظرف أهدافه في ظل شروطه، وهي الحركة التي تجعل من الدعوة عملية تسندها عناصر القوة والإعداد لها، ومن الجهاد قيمة وآلية في الوقت نفسه، ومن ثَم فهي تحدّد أيضاً مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، نمط توزيعها، غاياتها وآثارها، كيف؟

ب ـ مفهوم القوة من حيث طبيعة مصادرها وهياكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها، تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدارسة أو في جدالاتها مع بعضها بعضاً(٢٨).

---

(٢٨) حول منظومة مفهوم القوة في المنظور الواقعي، انظر: إسماعيل صبري مقلد، **نظريات السياسة الدولية: نظريات القوة** (الكويت: منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٧)، ص٦٣ ـ ١٣١، ومصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد». وحول منظومة مفهوم القوة في منظور التعددية والاعتماد المتبادل، انظر:

Joseph S. Nye, "The Changing Nature of American Power," Lightning Source Inc, June 1991, and

مصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد».

حول التغيرات في المفهوم خلال عصر العولمة والمعلومات، انظر:

Walter B. Wriston, "Bits, Bytes and Diplomacy, *Foreign Affairs,* vol. 76, no. 9 (October 1997); David J. Roth Kopf, "Cyberpolitik: The Changing Nature of Power in the Information Age, *Journal of International Affairs,* vol. 51, no. 2 (Spring 1998);

حازم حسني، «اللقاء بين وِثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات،» **مجلة النهضة** (القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة)، العدد ١ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩). انظر على سبيل المثال: ألفن توفلر، **تحول** السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب ومراجعة فتحي بن شتوان، نبيل عثمان (بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، =

وهذه التغيرات في مفهوم القوة والجدالات حوله - تبين مدى عدم الثبات النظري استجابة للتغيرات المستمرة في الواقع الدولي، ولهذا تنطلق محاولة إعادة البناء هذه - التي اجتهد حولها أ. د. سيف الدين عبد الفتاح[٢٩] من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي تتحرك ضمنها عناصر المفاهيم الغربية للقوة. وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الداروينى لطبيعة التطور بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضمن فلسفة إلحادية، القوة غاية في حد ذاتها لدرجة جعلت من القوة القيمة العليا وقيمة التأسيس، تكريس سياسات الأمر الواقع التي تحقق مصالح القوى المهيمنة مغلفة بجملة من الشعارات اللازمة لإضفاء الشرعية وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

وبعبارة أخرى، فإن هذه الإسنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشاد وتعني إقرارَ علاقات التبعية بحيث لا يتصور الانفكاك منها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تبرز خصوصيات مفهوم المصلحة وتهمل حقيقة وجوهر مبادئ وسياسات، مثل: الدعوة من أجل السلام والتعايش وثقافة التسامح.

= Fred Halliday, "The End of the Cold War and International Relations," in: Ken و Booth and Steve Smith, eds., *International Relations Theory Today* (University Park: Pennsylvania State University Press; Cambridge: Polity Press, 1995), pp. 24-27.

(٢٩) عبد الفتاح، المصدر نفسه.

ومقارنة بهذه الاستنادات الفلسفية وعواقبها فإن بناء مفهوم إسلامي للقوة يجب أن يقوم على ما يأتي:

ـ القوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني، فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان بل هي فعل مأمور به (نموذج الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة وحزب الله في لبنان).

ـ ولذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته، بحيث يصبح القيام على الأمر بما يصلحه، وتكون القوة هنا عناصر إصلاح وعمران والسياسة بناء لعمران ـ وليس كما في المفهوم الغربي ـ وتوازن واستقرار في ظل تكريس الواقع، والعمران نسق حضاري ومجال معرفي وفكري إسلامي يتخطى حدود الفقه التقليدي ويتجاوزها في رؤيته للعالم التي يستند إليها، ولذا فهو يقدم بديلاً حضارياً للتقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب.

ـ ومن ثَم فإن مفهوم القوة يتحرك ضمن منظومة منفتحة على عدد من المفاهيم، مثل: الحق، العدل، البناء (وليس المصلحة، الصراع، توازن القوى، توازن المصالح).

ـ القوة وفق هذا التصور هي وسيلة، هي مقدمة الواجب. والواجب هنا هو الحق والعدل. ولذا فإن القوة لا تعني الإكراه بل هي حركة استخلاف ليست مستقلة عن حركة الفعل القيمي أو فاعليته.

ـ القوة ليست عناصر مادية فقط ـ فعلى أهمية هذه العناصر القصوى إلا أن هناك أيضاً عناصر معنوية تضفي على معاني القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.

ج ـ مفهوم الجهاد مفهوم أصيل في الرؤية الإسلامية، احتل اهتمام الفقه والفكر كما نال اهتماماً خاصاً ـ سواء بالسلب أو الإيجاب من المدارس الاستشراقية، ولكن كيف يمثل مفهوماً حضارياً؟

من دون التوقف بالتفصيل عند المدرستين الفقهيتين التي ترى إحداهما أن الجهاد قتال وهجوم، أو الأخرى التي ترى أن الجهاد سلمي ودفاعي، فيكفي القول إن هاتين المدرستين في تفسير الجهاد يعكسان الاختلاف حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم: حرباً أم سلاماً[٣٠].

وانطلاقاً من موضع الجهاد من منظومة الدعوة ـ القوة وعلى عكس الفهم والاستخدام الشائع للجهاد لدى الغربيين؛ أي باعتباره حرباً عدوانية، يمكن القول إن هناك اتجاهاً ثالثاً في التفسير، تتلخص مقولاته في الآتي[٣١]:

• الجهاد هو بذل المسلم أقصى الجهد لخدمة الإسلام ولا يمكن جعله مرادفاً للحرب فقط، سواء دفاعية أم هجومية. كذلك من الخطأ المرادفة بينه وبين المفهوم الغربي للحرب المقدسة.

• تأسيس العلاقات على الحرب أو السلام يعكس سوء

---

(٣٠) انظر تفاصيل هذه الاختلافات في: عبد الونيس، «الأساس الشرعي والمبادىء الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام».

(٣١) Nadia M. Mostafa, "The Missing Logic in the Discourse of Peace and Violence in Islam," in: Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk, eds., *Contemporary Islam: Dynamic Not Static* (New York: Routledge, 2006), pp. 173-189.

فهم؛ فهي تقوم على الدعوة التي تحتاج إلى الجهاد لنشرها.

• الجهاد، كمبدأ أو قيمة إسلامية أساسية، لا يستبعد وقوع الصراع المسلح ولا يفرض السلام كبديل وحيد في كل المواقف، ولذا من الضروري الوعي إلى دلالاته المختلفة وفقاً لاختلاف الحالات؛ لذا فإن البحث في متى ولماذا وكيف يتم استخدام القوة المسلحة أو الأساليب السلمية يعد أمراً حيوياً، آخذين في الاعتبار قواعد القتال في الإسلام من ناحية والتحديات المحيطة بالمسلمين من ناحية أخرى.

وبعبارة أخرى، يجب عدم إسقاط كل من الحرب أو السلام كل لحساب الآخر عند تعريف الجهاد، ففي هذه الحالة يكون تعريفاً اختزالياً. أما التعريف الكلي الشامل، فهو يرى أن للجهاد أشكالاً وأساليب متنوعة، لكل منها منطقه ومبرراته في ظلّ ظروف محدّدة، ويعكس هذا التعريف التكامل بين معاني القرآن الخاصة بالعلاقة مع الآخر في ظلّ القيم والسنن والأخلاق في القرآن، ولذا فإنه وفق هذا المفهوم، الجهاد عملية أدواتها الحرب والسلام من أجل الدعوة.

• ومفهوم الجهاد على هذا النحو ـ إنما يقوم على إدراك واقعي قيمي: فهو يفسح المجال أمام مواقف وحالات وسياقات مختلفة تواجهها شعوب الأمة (قوة أو ضعفاً) وتجعل من الجهاد حركة لتصحيح العلاقات غير العادلة أو غير المتكافئة سواء سلمياً أم عسكرياً.

• وبناء عليه، يمكن القول إن المنطق الغائب عن خطابات الحرب أو خطابات السلام في الإسلام هو المنطق الذي يدحض

ويكسر الحلقة المفرغة للاستقطاب الثنائي الحاد بين هاتين المجموعتين من الخطابات المتضادة، ومن ثم يفسح المجال أمام المنطق الباحث في العلاقة بين الإسلام والقوة.

ثانياً ـ العلاقة بين دوائر الاجتماع البشري (وحدات ومستويات التحليل، مصدر الإصلاح والتغيير)

العلاقة بين الفرد، الجماعة، الأمة، الدولة، العالم، هي علاقة ضم (Inclusion) وليس استبعاد دائرة على حساب أخرى، فجميعها دوائر متحاضنة (Overlapping Circles) ويجسد هذا الضم وهذا التحاضن مفهوم الأمة بصفة عامة والأمة الإسلامية بصفة خاصة.

فإذا كانت الدولة القومية أضحت محلاً للجدال بين المنظورات الغربية حول طبيعتها ودورها ووظائفها[٣٢]، فإن الأمة من منظور إسلامي تأتي من دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها، سواء أكانت دولاً أم جماعات أم أفراد.

---

(٣٢) انظر الجدل بين منظورات العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد السلوكية حول الفواعل من الدول وغيرها في: مصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد،» ومروة فكري، «تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)،» إشراف نادية مصطفى (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦)، الفصول ٢ ـ ٤.

وحول مفهوم الدولة الإسلامية، انظر: مصطفى منجود، «الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام،» في: **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ٤، وعبد الماجد، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية**.

وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين: **أحدهما** يتصل بالدولة، و**الثاني** يتصل بالأمة:

الأمر الأول: اهتم دارسو العلاقات الدولية من منظور إسلامي بالدراسة التأصيلية المقارنة بين «الدولة الإسلامية ـ كفاعل دولي (خارجي) ـ وبين الدولة القومية (من المنظور الواقعي)[٣٣]. ومن أهم أبعاد المقارنة: طبيعة نشأة الدولة، ووظيفتها، وعوامل قوتها وصعودها وعوامل ضعفها وصعودها، وبالطبع تبرز بقوة الأبعاد القيمية لدى المنظور الإسلامي؛ حيث نجد مثلاً الوظيفة العقدية أو الوظيفة الجهادية أو الوظيفة العمرانية في مقابل الدولة الحامية للمصالح القومية، دولة الرفاه، الدولة التنافسية لدى منظورات العلم الغربية. هذا وعلى جانب آخر، أحاط بتعريف «الدولة الإسلامية» في الواقع الدولي المعاصر إشكاليات أخرى تطرح «المعايير التأصيلية» في مواجهة الواقع القائم[٣٤]، فضلاً عن الانتقادات لمآلات نقل نموذج الدولة القومية إلى الواقع المعاصر للعالم الإسلامي[٣٥]. ولكن يظل للمنظور الإسلامي في العلاقات الدولية مناط تميزه عن غيره من المنظورات ألا وهو اهتمامه بمستوى كلي للتحليل هو مستوى الأمة.

---

(٣٣) انظر: منجود، المصدر نفسه، وعبد الماجد، المصدر نفسه.

(٣٤) انظر هذه الإشكاليات في: محمد السيد سليم، **العلاقات بين الدول الإسلامية** (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩١).

(٣٥) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبد الفتاح، «الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية،» **حولية أمتي في العالم** (القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية)، العدد ٢ (٢٠٠٠)، ص٤١ ـ ٤٥.

الأمر الثاني: إن مفهوم الأمة الإسلامية محل اهتمام من مدخل عقدي، ومعرفي، وفكري وسياسي. وإذا كانت دراسات شرعية واجتماعية سياسية قد ساهمت في طرح هذا المفهوم وتأصيله ودراسة واقع الأمة[٣٦]، فلقد كان لرائدين من رواد علم السياسة د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل فضل التنبيه لأهمية هذا المفهوم وكيفية تطويره وتوظيفه في نطاق علم السياسة.

ومفهوم الأمة وفق د. منى أبو الفضل[٣٧] يمكن شرحه على النحو الآتي:

إن الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعاً من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي من دون أي منها التطور الحضاري للإنسان. ولهذا، فإن تأصيل د. منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة كسبيل من سبل حل

---

(٣٦) انظر عرضاً مقارناً نقدياً بين بعض هذه الدراسات في دراسة تأصيلية للمفهوم: السيد عمر، «حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن،» في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، محرران، **الأمة في قرن ـ عدد خاص، الكتاب الأول الأمة فى قرن الماهية والمكانة والإمكانية** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ص٦١ ـ ١٣٠.

(٣٧) منى أبو الفضل، **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق الدولية، ٢٠٠٥). وانظر قراءة لأهم أبعاد تأصيل هذا المفهوم في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، "مقدمة،" حولية **أمتي في العالم**، العدد ٢ (١٩٩٩) (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠).

مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. ولذا فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثاً يُبحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية تجاه الإنسانية كافة. ولذا فعلينا أن ندرس موضع الأمة في الإسلام ونعرفه، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى؟ وما هي الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟.. وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته؟ وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د. منى أبو الفضل على بيان ما يأتي:

١ ـ أن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية والمعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. وبعبارة أخرى، فإن مصير الجماعة/الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/الدعوة.

٢ ـ وبعد أن وُجِدَ تاريخيّاً نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكل «دار الإسلام»، وقَطَنته شعوب متباينة انصهرت في جماعة كوّنت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزاً للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم «الأمة» من واقعنا المعاصر؟ هل

سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصوراً مثالياً أو تجريداً؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكر لتنتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثاً عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة) كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية.

٣ ـ الأمة أو الجماعة تصير الأصل، فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق، ومن ثَم فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. واختفاء الإمام ـ وإن أضعف فاعلية الأمة وحط منها ـ لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن ثم صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر، ومن ثَم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

٤ ـ الأمة الإسلامية المستخلفة في الأرض، أي إنها «الأمة» بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية ـ وفق المعنى المشار إليه أعلاه ـ نظيراً في المفهوم الذي عرفته أوروبا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوروبا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق عن

غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني. فهي ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار تاريخي محدد. ومرد ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم، فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التي انبثقت منها، لا فقط بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. ولهذا كله، فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها بصبغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي من دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة «الأمة» ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى. وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرس المركزية ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد، ما أن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى. وأيّاً كانت الأشكال والتسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات، فإن مرجعها دائماً هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

ولكن ماذا عن الأمة كمستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابق لمفهوم الأمة؟ إنه يبين لنا أن الرابطة الدينية/العقدية هي الأصل في منشأ الأمة واستمرارها وبقائها. إذاً الأمة تمثّل بلغة علم السياسة الحديث منطقة ثقافية حضارية يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقاً من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية وفي ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

وإذا كانت مدارس غربية متنوعة اتجهت لتتخطّى المستوى «التقليدي للتحليل» أي مستوى الدولة القومية وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولاً، فلقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد النموذج الوستفالي، الواقعي، التقليدي، الذي يركز على الدولة القومية ويسقط أيضاً القيم والثقافة والدين.

ولقد توالت هذه الجهود مع ما بينها من اختلافات ابتداءً من مدرسة «المجتمع الدولي» (International Society)، إلى مدرسة المجتمع العالمي (World Society) إلى مدرسة الجماعة العالمية (World Community)، وجهود المدرسة البنائية الجديدة، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة ومستويات من التحليل تتجاوز التقليدية، وعلى اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي[(٣٨)].

وبعبارة أخرى، فإن الاقتراب القيمي ـ الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لا بد من أن يؤثر في مستوى التحليل؛ حيث إن الانتقال من مستوى الدولة القومية في ظل الوضعية المادية إلى مستوى ما بعد الدولة القومية قد اقترن بمراجعة الوضعية المادية وتجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية. ومن هنا يستطيع مفهوم الأمة أن يقدم إسهامها من منظور حضاري إسلامي يشارك في التراكم العلمي على صعيد مستوى التحليل، وذلك في ظل المراجعة الناجمة عن تجدد الاهتمام بالقيمي والثقافي والديني في النظرية

---

(٣٨) Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma,* Routledge Research in Transnationalism; book 2 ([USA; Canada]: Routledge, 2001).

الاجتماعية بصفة عامة ونظرية العلاقات الدولية بصفة خاصة.

ومن واقع إسهام د. أماني صالح الجديد في مجال دراسات الأمة، يمكن تلخيص أبعاد الأمة ومزاياها وإشكالياتها (بصفة عامة) كمستوى للتحليل على النحو الآتي[٣٩].

«**الأمة ـ كمفهوم ـ**» هي أحد الإسهامات الإسلامية الأصيلة في رصد ظاهرة الاجتماع الإنساني والتطور التاريخي/الحضاري للجماعات الإنسانية. فمفهوم الأمة هو تصور قدّمه الإسلام لوصف مستوى أو نموذج معين للوجود الجمعي. وعلى الرغم من أن مصدر هذا المفهوم إسلاميٌّ إلا أنه لم يُعْنَ فقط بوصف الأمة الإسلامية بل بتقديم تصور عامٍّ مجرد **للجماعة/ الأمة** في التاريخ الإنساني إسلاميّ أو غير إسلاميّ، فضلاً بالطبع عن النظرية القرآنية للأمة الإسلامية.

لقد كان الخطاب القرآني في العموم هو المصدر الذي أسس المفهوم وحدّد أبعاده...

ويتشكل مفهوم الأمة تأسيسيّاً ـ من واقع الخطاب القرآني ـ من **الأبعاد الأربعة الآتية:**

الجماعة هي المادة الحية للأمة: فمركز الثقل في الأمة هو **الجماعة** وليس المؤسَّسة أو الدولة أو الفرد.

---

(٣٩) أماني صالح، «توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية،» في: أماني صالح وعبد الخبير عطا، «العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري،» في: نادية محمود مصطفى ومنى أبو الفضل، محرران، **مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية**، الجزء (٥) (القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨).

المنهج (العقيدة ونمط السلوك): هو بمثابة الرابطة التي تجمع أجزاء هذه الجماعة وأفرادها في وحدة.

والمنهج قد يكون ديناً سماوياً أو عبادة وثنية، أو تقاليد وأفكاراً موروثة عن السلف، وقد يكون شريعة أو مذهباً إصلاحيّاً بعينه.

الوظيفة/ الدور: ويعني هذا البعد وجود التزام من الجماعة إزاء معتقدها وطريقتها المثلى في الحياة... ويقع التزام الأمة إزاء معتقدها ومنهجها بين أحد مستويات ثلاثة: **أولها**: تحقيق التكامل أو الظهور والتبلور الوجودي الفعلي للأمة في الواقع. **ثانيها**: هي الدفاع أو الذود عن العقيدة أو الطريقة المثلى للحياة. **ثالثها**: وأخيراً ـ التحرك الإيجابي لنشر الدعوة أو المنهج؛ وهو أحد السمات الأساسية للرسالات السماوية والحركات الإصلاحية...

الزمن... فإن «الأمة» بأبعادها السابقة ليست ظاهرة مفتوحة تاريخياً بل يحدها إطار زمني يفصل بينها وبين ما يليها من أمم، وإن شاركوها في خصيصة أو أكثر مثل الالتزام العقدي أو منهج الحياة. والإطار الزمني لا تحدده سنوات بعينها بل يتحدد بناء على العنصر الوظيفي السابق وهو مدى نجاح أو فشل كل جماعة أو جيل في إنجاز مهمته أو رسالته.

وانطلاقاً من مجمل العناصر السابقة يمكن **تعريف «الأمة» باعتبارها «جماعة من البشر يربطها الانتماء والولاء لمنهج معين قد يشمل تصوّراً عقديّاً أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معاً، وتسعى هذه الجماعة ـ عبر فضاءٍ غير محدَّد من التحركات**

والسلوكيات الداخلية والخارجية ـ إلى إنجاز وظائف الدفاع عن تلك العقيدة وذلك المنهج أو إظهاره أو نشره في إطار زمني معين»...

إن الأمة بهذا المفهوم هي كيان **عقدي وحضاري**. ولا تشير الأمة إلى كيان اجتماعي/جغرافي/سياسي كالدولة ـ القومية، بل إلى كيان اجتماعي/ثقافي/حضاري؛ ومن ثَم فالمدخل ـ في تحديد هذا المستوى من مستويات التحليل ـ هو مدخل إبستمولوجي وليس أنطولوجياً؛ حيث المتغيِّر الأساسي والمحوري هنا هو **العقيدة** بوصفها إحدى الديناميات المعترف بها في العلاقات الدولية، وذلك في مقابل متغير أو دينامية «القومية» لدى الدولة...

ويتمثل العنصر الثقافي لدى «الأمة» في **العقيدة**؛ حيث العقيدة هنا بمعنى **نسق القيم والأفكار والمعتقدات المتعلقة بتفسير ورؤية الكون والعالم والمجتمع وعلاقة الإنسان بكلٍّ من تلك الأبعاد ودوره فيه وأهدافه**. وتؤدي العقيدة وظيفة مهمة في تشكيل «الأمة»؛ هي خلق قاعدة مشتركة من الأفكار والتفسيرات والتعريفات ومنظومة القيم والأهداف ونسق الولاءات لتربط تلك القاعدة المشتركة بين مجموعة من البشر غير القريبين جغرافيّاً أو لغويّاً أو عرقيّاً.

وتحمل الأمم في مساراتها نوعاً من الصيرورة التاريخية عبر مراحل أو حالات لكل منها أهدافها وغاياتها:

أولى تلك المراحل هي **بناء الذات**، ذلك البناء الذي يبدأ ببلورة جوهرها العقدي وينتهي ببناء هيكلها السياسي؛ بحيث يمكن القول: إن «**الدولة**» (وليس الدولة ـ القومية) هي أعلى أو

أنضج مظاهر التعبير الخارجي عن وجود «**الأمة**»، ولكنها ليست شرطاً لوجودها... **ثانياً ـ حالة الدفاع**؛ وهي حالة وليست مرحلة؛ لأنها تتخلل مراحل تكون الأمة كافة، بدءاً من بلورة أساسها العقدي إلى حماية تماسكها الجماعي البشري وحتى بلورة قواعدها المؤسّسية، بل يمكن القول إن الدفاع وتحديد أو تمييز الخصوم والأعداء يمثل أحد تكتيكات تكوين اللُّحمة الداخلية للجماعة وتماسكها. **ثالثاً ـ مرحلة التمدد والهيمنة** وتتمثل في نوع من ممارسة علاقات القوة مع الأمم المنافسة كأعلى مراحل ظهور الأمة.

من الطرح السابق يمكن أن نزعم أن علم العلاقات الدولية بتجاهله مفهوم (الأمة) كمستوى من مستويات التحليل يفتقر إلى مصدر مهم لتفسير جانب من العلاقات والتفاعلات الدولية، يمكن أن يستفيد كثيراً بتوظيفه كما يخسر بتغييبه عن التحليل. ويرجع ذلك إلى عدد من الأسباب: أولها ـ أن علم العلاقات الدولية التقليدي يُعنى بشكل كبير بالجانب المؤسَّسي أو النظامي؛ حيث أغلبية الكيانات أو الوحدات محل التحليل هي وحدات مؤسسية أو نظامية. وعكسَ هذا الاتجاهُ في مجمله تأثراً بالواقع الأوروبي والغربي ومستوى تطوره الحالي الذي تعد «المؤسسية» أهم إنجازاته... ويمكن بمقولة أخرى القول: إن هذا الاقتراب التحليلي يعكس انحيازاً أيضاً لمرحلة معينة من مراحل نمو الكيانات الدولية؛ هي مرحلة اكتمال تلك الكيانات ونضجها بينما تبقى مرحلة ما قبل النضج والتبلور ـ أي حركة ونضال الكيانات نحو التبلور في السياق الدولي ـ مرحلةً غائبة على الرغم من أنها من دون شك تترك أثراً كبيراً على التفاعلات الدولية وتحرك جانباً لا بأس به منها.

وفي هذا الإطار فإن طرح مستوى الأمة (الجماعة العقدية الناشطة) يغطي جانباً مهمّاً في مجال العلاقات الدولية مثل **مراحل التكون الطويلة للكيانات والأزمات الدولية** السابقة على ظهورها.

«الأمة» كمستوى للتحليل تلقي الضوء على فاعل مهم تم تجاهله في الأدبيات التقليدية للعلاقات الدولية المعاصرة؛ وهو **الجماعة**، وعلى دينامية مهمة من ديناميات العلاقات الدولية هي **العقائد**. وقد تجلت في السنوات الأخيرة أهمية العقائد الدينية والجماعات في صياغة العلاقات الدولية بشكلٍ أثبت علم العلاقات الدولية فقراً في معالجته.

إن «الأمة» ـ كمستوى للتحليل ـ تتيح أيضاً للباحث التركيز على **مناطق بينية** تربط ـ أكثر مما تجزّئ ـ عدداً من عناصر التحليل في العلاقات الدولية، خلافاً لغيرها من المستويات التقليدية للتحليل التي تركز على بُعد بعينه لا تغادره إلى ما سواه؛ مما يخلق مشكلة يعترف بها عدد من أساتذة العلاقات الدولية؛ وهي مشكلة الربط بين المستويات المختلفة للتحليل والجمع بينها في تحليل واحد.

خلاصة القول: وعلى ضوء ذلك القدر من طرح الدكتورة أماني صالح فإن مفهوم **الأمة** يتجاوز الرؤى التي تركز على الفواعل من غير الدول ـ من دون إسقاط دور الدول ـ وهي الرؤى التي برزت في ظل مراجعة منظومة الدولة ـ القومية ونقدها. يتجاوز مفهوم **الأمة** بعلاقته بمستويات التحليل الثلاثة (التي تعاقبت المنظورات الغربية المهيمنة على العلاقات الدولية في التركيز عليها) كلاً من تلك المنظورات على حدة وعلى

النحو الذي يؤكد مصداقيته في تشخيص التفاعلات الدولية وتفسيرها في أي مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية؛ سواء تلك التي شهدت بروز الدولة ـ القومية أو التي شهدت بروز فواعل أخرى من غير الدول، وهو الأمر الذي يتسق معرفيّاً وأنطولوجيّاً مع حقيقة الظاهرة الدولية كونَها ظاهرة معقدة الأبعاد والمضامين؛ بحيث لا يلغي بُعْدٌ منها الآخر... كذلك يحمل مفهوم **الأمة** تلك الميزة نفسها (المتعلقة بتجاوز الانحياز لبعد واحد) في ما يتعلق بمضمون التفاعلات ومحتواها موضع الدراسة والتحليل، فهو لا يقتصر على التركيز على أي من الأبعاد السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية دون غيرها، على غرار عدد من المنظورات الغربية التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية؛ ذلك أن مفهوم الأمة بعلاقته بالمستويات الثلاثة إنما يفرد مكاناً لأنماط التفاعلات المختلفة التي يشارك فيها الأفراد والجماعات وليس فقط صانعو القرارات ومنفذوها من الدبلوماسيين أو العسكريين أو رجال الأعمال..

وخلاصة ما سبق: أن مستوى تحليل **الأمة** يمكنه أن يحتفظ بمصداقية أكثر استمراراً في فهم العلاقات الدولية ودراستها مهما تعاقبت على واقع العلاقات الدولية المتغيرات التي تعطي أولوية الاهتمام بفاعل دون آخر أو بمجال ومضمون دون غيره؛ لأنه يستوعب بدرجة أكبر ما يمكن أن نسميه بطبائع الظاهرة الدولية (والإنسانية عموماً) من تعقيد وتداخل المتغيرات والأبعاد خلافاً للمنزع الذي يحكم المعرفة الغربية من انحياز بين فترة وأخرى إلى تغليب عنصر أو متغيِّر وحيدٍ يعكس غالباً مصلحة القوى المهيمنة على الواقع أو الفكر أو العلم.

وفي ضوء هذه الثلاثية: الجماعة ـ الأمة ـ الدولة، فإن الرؤية عن مصدر إصلاح «العالم» تتضمن عدة دوائر تتضافر في تأثيراتها وهي كالآتي:

• **إصلاح الإنسان، الفرد في ضوء ميزان الحق والواجب،** فحقوق الإنسان ليست مجرد حقوق ولكن ضرورات[٤٠]. والوجه الآخر لها هو الواجبات والالتزامات، فليس للفرد على الدولة أو الحكومة حق المحاسبة والرقابة والشفافية فقط، ولكن ما هو واجبه ليستأهل هذه الحقوق. وهنا يقفز حالياً ما يسمى التربية المدنية وثقافة الديمقراطية وثقافة التعددية، وجميعها تعبيرات معاصرة لإعداد الإنسان لدوره الديمقراطي أو نقل الدور المجتمعي العام المشارك في المجال العام. وهذا الإعداد لا بد من أن يتم في ضوء ميزان بين ما هو مدني وما هو قيمي ديني وميزان بين ما هو فردي ومجتمعي... كل ذلك انطلاقاً من مفهوم الإنسان وحقوقه في الرؤية الحضارية الإسلامية[٤١].

• **فالإنسان ـ في المنظور الحضاري الإسلامي ـ جعله الله تعالى في الأرض خليفة،** واستعمره فيها، وحمّله «الأمانة» التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها، وكرّمه منذ بدء خلقه، فخلقه بيده وعلمه.

---

(٤٠) محمد عمارة، **حقوق الإنسان في الإسلام: ضرورات وواجبات**، عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥).

(٤١) انظر بناء المفهوم في: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح [وآخرون]، «منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام،» في: أحمد فؤاد باشا [وآخرون]، محررون، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة؛ ٤ (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج. م. ع، ٢٠٠٥)، ص٣٩٧ ـ ٤٩٦.

الإنسان ـ في المنظور الحضاري ـ روح وجسد، الإسلام بوسطيته واعتداله وعدله ـ يعترف للجسد والجانب المادي من النفس الإنسانية بحقوق وحريات، وكذا الأمر بالنسبة إلى العقل والنفس والجانب الروحي، لكنه في كلا الحالين لا يترك الإنسان سدى، ولا يعترف بالإباحية المطلقة، حتى يكتنف الروح والجسد في حدود الله تعالى الواسعة، ويحفظهما من نواقصهما بمقاصد عليا وشرائع طاهرة مطهرة.

الإنسان ـ في المنظور الحضاري ـ مبرأ براءة أصلية، لا يحمل خطيئة غيره ولو كان هذا الغير أخاه، بريء حتى تثبت عليه إدانة، بل المجال مفتوح أمامه لكي يصلح ما أفسد.

الإنسان ـ في هذا المنظور ـ محفوف بالرعاية، لا ينهض في هذا الكون المترامي الأطراف وحده، وليس عدواً للطبيعة ولا منافساً لها، وليست الأقدار الإلهية بالتي تسعى لإعاقته أو مشاكسته على النحو الذي تصوره أساطير بعض الحضارات الأخرى. فالمنظور الإسلامي يرى الإنسان مخلوقاً مبتلىً، مُنح من النعم والملكات ما يجعله كفئاً لعبور الامتحان الدنيوي إلى الفوز الأخروي.

هذا التصور الحضاري لا يقتصر على الإنسان الفرد، بل يمتد ليصور الإنسان في تجلياته الجماعية على مستويات الأسرة والجماعة، والدولة والأمة، وعلى مستوى البشرية، ومن هنا يتحرك المنظور الحضاري في المجال السياسي ليفرز قيماً تتواءم مع الإنسان الخليفة المستخلف المكرم (المشرَّف) الممتحن (المكلف)، فيكون قوام الحكم والسياسة.

فالعمل السياسي بغير مقتضى الخلافة والاستخلاف، كذلك الاستبداد واتباع الهوى السياسي، والحكم بغير الحق بين الناس، وعدم تحقيق قيم العدل والمساواة والتكريم لعامة الناس، والافتئات على حريات الناس لاستعبادهم وانتهاب حقوقهم... كلها ممارسات سياسية تعارض جوهر «الإنسانية السياسية» كما يتصورها المنظور الحضاري الإسلامي.

وحقوق الإنسان ـ في هذه الرؤية ـ تختلط بواجباته وتتداخل معها، فالإسلام أعلى من مقام الحقوق حتى صار كثير منها واجباً على الغير أو على ذات الإنسان نفسه.

والحقوق الإنسانية الحضارية لا تقف عند مجال، بل هي شائعة في نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، وهي سواء لا تؤثر في جوهرها اختلافات سياق من زمان ولا مكان ولا أحوال، لكن الفكر السياسي الإسلامي ـ في منظوره الحضاري ـ قدر له أن يكون الأكثر تعرضاً لهذه المسألة.

إن الزخم الذي فرضه الربع الأخير من القرن العشرين حول حقوق الإنسان قد أعلى من شأن الحقوق الإنسانية السياسية (المدنية) ولكن هذا الزخم الذي يستقي ـ في جذوره ـ من منابع حضارات أخرى، إن يلتقي في بعض مسافاته مع رؤية المنظور الإسلامي، فإن التميز في رؤية الإنسان في المنظور الأخير يقتضي تميزاً في الطرح النهائي لحقوق الإنسان.

فالديمقراطية السياسية ـ في المنظور الحضاري الإسلامي ـ تقبل وهي محكومة بثوابت هذا المنظور، فلا يمانع من الاستفادة

من آلياتها، ولا في قبول بعض ما يرتبط بها من قيم، لكن كل ذلك بما لا يتجاوز ثوابت القيم والمبادئ والأحكام، وقس على ذلك سائر الحقوق الإنسانية.

• **إصلاح الجماعة ـ الأمة/الدولة والنهوض بها (بين الدولة والأمة):** إن أسباب ضعف الأمم والجماعات في رؤية إسلامية إنما تنطلق من الأسباب القيمية التي تنعكس على الأسباب المادية، ومن ثَم فإنّ النهوض والإصلاح والتجديد والإحياء يبدأ أيضاً من هذه الدائرة القيمية ممتداً بالتفعيل إلى الدوائر الأخرى، كما أن إصلاح «الكلي» شرط لإصلاح الجزئي، فحال الأمة لا بدمن أن ينعكس على حالة شعوبها ودولها، كل على حدة، كذلك فإن حال الجماعة لا بد من أن ينعكس على الدولة التي تجسدها، ومن ثَم فإن إشكالية العلاقة بين الأمة/الدولة (أيهما أسبق على الآخر) تنعكس في إشكالية الإصلاح على هذا المستوى الجمعي بقدر ما تتجسد أيضاً إشكالية العلاقة بين المادي/القيمي.

ولقد كانت هذه الإشكاليات موضع اهتمام الفكر الإسلامي عن أسباب صعود وسقوط الأمم. ولقد بينت الآتي من ناحية: إن المنهج القرآني قد قدم كثيراً حول أسباب سقوط الأمم وصعودها، وأبرز القرآن دور العوامل المادية والأخلاقية معاً وأكدها، ودعا الإنسانية لفهم السنن الإلهية الكامنة في العملية التاريخية. ومن ناحية أخرى: إن فقهاء ومفكري الإسلام الذين تناولوا قضية الإحياء والتجديد عبر العصور في أماكن مختلفة، اتفقوا ـ على الرغم من اختلاف الظروف في أطر تاريخية مختلفة ـ على المنهج القرآني في هذا الأمر.

والجدير بالذكر أن الدراسات الدولية الغربية حول التطور التاريخي لأنماط النظم الدولية ولا أقول الدراسات الاستشراقية عن الحضارات بالطبع، قد تعددت اقتراباتها (مثلاً: اقتراب الدورات (Cycles) وغيره)، إلا أنها جميعاً قد سقطت في أحادية عوامل التفسير المادية أساساً من دون اعتبار لتأثير العوامل غير المادية، تلك الأخيرة التي احتلت مكانة أساسية في الرؤية الإسلامية عن تطور النظم وعن تفسير التاريخ(٤٢).

ثالثاً ـ منظومة قيم الإصلاح والتغيير

• الحوار انطلاقاً من التعارف تأسيساً على التعدد والتنوع بين الأمة الإسلامية وأمم العالم، أي في ما بين شعوب العالم أجمع وأممه.

• التدافع والتداول الحضاريان في ما بين الأمم والدول المسلمة وغيرها. **وهذه المفاهيم تشكل منظومة الفقه الحضاري الدولي**(٤٣).

---

(٤٢) وحول نماذج توظيف التاريخ في الدراسات الغربية عن تغير النظم الدولية، وحول خصائص هذا التوظيف من حيث درجة المركزية الأوروبية ونمط العلاقة بين الأبعاد المادية وغير المادية، وحول أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي والمنظورات الأخرى التي وظفت التاريخ في دراسة «التغير الدولي»، انظر: نادية محمود مصطفى، «حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» ورقة قدمت إلى: أعمال مؤتمر «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة والتربية والعلوم، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦، ومنشور مزيداً ومنقحاً في: **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٥١ (شتاء ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

(٤٣) انظر بناء مجموعة هذه المفاهيم في: مصطفى وعبد الفتاح [وآخرون]، «منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام».

• مفهوم الحوار الحضاري، وأثره في العلاقات البينية الإسلامية بشكل أساس، وما يرتبط به من مفاهيم كالأمن الحضاري والمصلحة الحضارية[٤٤].

وهي تربط المفهوم الإسلامي للحضارة بالسنن الإلهية التي عبّر عنها القرآن الكريم، والتي تحكم العقل الإنساني؛ حيث ترتبط كل حركة إنسانية بهذه السنن؛ مثل: سنن الاستخلاف، سنن الابتلاء، سنن التغيير، فضلاً عن السنن التي تحكم عمليات بناء النظم والمؤسسات.

ومن هذا المنطلق قدّمت الحضارة الإسلامية في أصولها الإلهية والنبوية، وفي منتوجها الفكري والتاريخي جملة من المفاهيم الحضارية الكبرى التي تنطلق من فقه حضاري متميز، له أصوله ومبادئه ومفاهيمه ومسائله. وتمكن الإشارة إلى هذا الفقه وأصوله وإلى بعض مفاهيمه الكبرى وقيمه المعبرة على النحو الآتي:

التعارف الحضاري ـ التعددية الحضارية = التنوع الحضاري.

التدافع الحضاري ـ حوار الحضارات في مقابل صدامها وصراعها.

التداول الحضاري ـ الإنسان في الرؤية الحضارية الإسلامية.

---

(٤٤) انظر بناء هذا المفهوم في: شيماء بهاء الدين، «توجهات النخب والتغير في السياسة التركية تجاه الحوار الحضاري (٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٩)،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٤).

١ ـ التعددية الحضارية = التنوع الحضاري

التعددية تنوع مؤسس على «تميز... وخصوصية»، تُقابِل «الوحدة ـ والجامع»؛ لكنها لا تعني بالضرورة التشرذم والقطيعة ولا التمزق. فمن دون الوحدة الجامعة لا يمكن تصور التنوّع والتعدد والخصوصية والتميز، والأمر بعكسه صحيح. وتعددية الحضارات والأمم والأديان والثقافات والأفكار أمر واقع لا ينكر، لكن الرؤية الإسلامية تؤصل لهذه التعددية الحضارية تأصيلاً متميزاً، يتميز بإنسانيته وفطريته وتعايشه مع الآخر.

فالرؤية الإسلامية تقصر «الواحدية» على الذات الإلهية والحق الذي من عندها، في ما ترى المخلوقاتِ أزواجاً، والمساعي أشتاتاً، وأن لكلٍ وجهةً هو مُوَلّيها... إن الرؤية الإسلامية الثابتة ثبات الاعتقاد تجعل من التعددية والتنوع «سُنّة» من سُنَن الله (ﷻ) في الخلق والمخلوقات، بل هي آية من آياته، ليست فقط في عالم الأكوان والطبيعيات، بل في الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وفي شؤون الأمم والحضارات.

وقد قدمت الحضارة الإسلامية نموذجاً فريداً في حفظ التعدديات غير المتناقضة، وحفظها من التعارض الذي يؤول إلى التصارع، بل حل التناقضات حال وقوعها، بآليات ومقاصد لا تذهب إلى إلغاء الآخر أو نفيه، ولا إلى القطيعة عنه والانغلاق دونه بمخاصمته. ومن ثَم يتكامل مع مفهوم التعدد الحضاري في الرؤية الإسلامية مفاهيم التعارف الحضاري والتدافع الحضاري والتوازن الحضاري والتداول الحضاري.

٢ ـ التعارف الحضاري

أقر الإسلام بكل جلاء اختلاف الناس وتنوعهم، بل جعل ذلك سُنَّة إلهية قاضية، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، ونسب هذه الحال إلى الجعل الإلهي والمشيئة العليا، وأن وراءها قصداً ولها غاية، ألا وهي أن يتعارف الناس والأمم. إن اختلاف الناس شعوباً وقبائل، وجماعات وأمماً، وطوائف وقوميات... إلخ، لم يكن لتنعقد بينهم مصارعة حتمية أو مقاتلة مفروضة، بل ليتعارفوا ويتواصلوا، ويسهل التعايش في ما بينهم.

إن التعارف الحضاري يرتبط بمبدأ الأصل البشري الواحد، إن هذا التعارف يقرر المعرفة المتبادلة، وينفي التفاضل بالعنصر أو ما يسمى «بالتفرقة العنصرية»، أو بالأرض أو بأي عامل غير القيمة والعمل الصالح التي سماها القرآن: (التَّقْوَى).

إن هذا **التعارف** في أصول الفقه الحضاري الإسلامي يوجه نحو تكاليف حضارية من النوع الكلي، تكاليف التواصل في كل مجالاته الثقافية والسياسية والاقتصادية، والتلاقي والتعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، الأمر الذي تبرز فيه الأخلاق الإسلامية في القِسط والبر بغير المسلمين، وفي جو من الأمن والأمان يتيح للدعوة الإسلامية أن تمضي، ويتيح للمخالف أن يقف منها موقفاً حرّاً، لا قهر فيه ولا إكراه، ويتيح للمسلم أن يتزوج من غير المسلمين، ويتيح له أيضاً أن يأكل ذبائحهم، وأن يتحاوروا في كل الشؤون، بل يتجادلوا بالتي هي أحسن.

إن سنة التعارف الحضاري هي التي تكفل للبشر أن يعرف

بعضهم بعضاً، وأن يتعرف بعضهم على ما لدى الآخر من قيم وأفكار، من مشترك ومن خصوصيات، وأن تبقى العلاقة ـ ضمن المنظومة الإسلامية ـ قائمة على احترام الحرمات، وصون الكرامات، والقسط في كل المعاملات، بل زيادة البر والإحسان؛ تحقيقاً لمقاصد عليا أقرتها الشريعة الإسلامية.

إن التعارف الحضاري ينفي الانغلاق الحضاري، وينفي التصادم لغيرما سبب، وينفي الصراع الحضاري لغايات ضئيلة من قبيل الهيمنة على العالم، والسعي لرسم صورته على نمط هو من خصوصيات أمة أو حضارة معينة.

٣ ـ حوار الحضارات في مقابل صدامها وصراعها

توجه الإسلام إلى الإنسان يدعوه إلى الله تعالى وإلى دينه، ولم ينتظر أن يؤمن به الناس جميعاً، بل إن الله تعالى أخبر أنه لم يشأ ذلك، ولو شاء لكان.

من هذا كان لا بد من أن يقع التعارف بين المسلم وغير المسلم، تعارف كمنطلق للتواصل والتواصي، هذا التعارف لا يتم بغير حوار وجدال وسجال حضاري وتناظر ثقافي يحقق المقاصد العليا، ويجعل الدعوة نظام حياة ونهج حضارة مستديماً. ولهذا لهج القرآن بدعوة غير المسلمين لهذا الحوار الحضاري السجالي المستقيم على شرعة ومنهاج، والمنضبط بأخلاقيات جدل راقية، والطارح لكل الأسئلة المعلقة في المسافة البينية الواقعة بين حضارة الإسلام وسائر الحضارات، والهادف للوصول إلى كلمة سواء.

إن هذا الحوار لا يقف عند حدود ما يسمى اليوم بحوار

الأديان الذي يصوره بعض تصويرات مغلوطة بأسماء توحيد الأديان وزمالتها وما إلى ذلك، إنه حوار بين القيم العليا التي تمثلها كل حضارة، حوار غير دخيل على طبيعة الحضارة الإسلامية التي جاء دينها ينادي الأقوام من كل حدب وصوب، ويراسل الدول والشعوب، ويجعل من التعارف أرضية القيم العالمية، ومن الحوار أداته الكبرى.

وعلى منوال الحوار القرآني والحوار النبوي سارت الحضارة الإسلامية تفتح ميادين الاحتكاك والتواصل، وقنوات الحوار والجدال الحضاري، بلا مواربة ولا تضييق، ففي كنف هذه الحضارة عاشت أقوام وشعوب، وملل ونحل، وطوائف وطبقات،... عاشت وتعايشت، ودرست وتدارست، حتى شاع في قرون الإسلام حوارات المسلمين مع علماء المسيحية على وجه الخصوص، ومع أصحاب الأفكار والآراء الفلسفية والعقدية كافة المتصلين بالحضارة الإسلامية.

إن الطرح الإسلامي المعاصر للحوار بين الحضارات يأتي بمثابة بديل ودعوة لإعادة تشكيل العلاقات الدولية بشكل مختلف تماماً، وتعبيراً عن الاعتقاد بإخفاق الأساس السياسي - القانوني الذي أقيم عليه عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فالحوار بين الحضارات - بهذا - من ناحية أولى ليس دعوة إلى مجاراة الواقع أو حتى إلى إدخال تعديلات طفيفة عليه، بل هو مطالبة بتغيير الأسس والجذور التي يصدر عنها هذا الواقع، وهو من ناحية ثانية ليس هدفاً نهائياً أو أمراً مطلوباً لذاته، إنما هو طريق وعملية جديدة مدعو إليها لغيرها لإعادة بناء النظام العالمي.

إن صحوة الفكر الإسلامي وانبعاث الأمة التي برزت مظاهرها في الربع الأخير من القرن الماضي، واجهت ـ في مقابل دعوة الحوار هذه ـ موجة من التهييج والتشويه باسم الغضب الإسلامي والخطر الأخضر.

وكان الرد الأنسب هو إبراز الوجه الحقيقي لحضارة الإسلام، المتمثل في القيمة التعارفية كمقصد أعلى، والوسيلة الحوارية كقيمة وأداة جامعة.

إن هذا الحوار في طرحه الجدي يشترط التزام «الدول» و«الأمم والحضارات» بالأهداف التي تعزز القيم الإنسانية كقاسم مشترك بين الحضارات، والتركيز في الحوار على الموضوعات المعاصرة والحد من آثار «النزعة التاريخية» ـ أي التي تبرز الماضي الصدامي أو الصراعي للحضارات ـ وكذلك يشترط التكافؤ بين الإرادات. ويفترض بالتالي ضرورة تجاوز الأوزان النسبية الواقعة بين قدرات الكيانات العالمية أو الحضارية القائمة.

٤ ـ التدافع الحضاري

إن التعدد والاختلاف والتنوع كسُنَّة إلهية ومبدأ من مبادئ الرؤية الحضارية الإسلامية قد يتحول من اختلاف تنوع إلى اختلاف تضاد وتناقض، وحينئذٍ تتحرك الرؤية الإسلامية صوب حل التناقض بكل ما لديها من أدوات وآليات لا تَكِرُّ على أسسها بالإبطال. فمن السنن الثابتة حفظ التنوعات، وحفظ الخصوصيات، ومن ثَم فلا سبيل إلى إلغاء الآخر أو نفيه أو صَرْعه أو إبادته، ومن ثَم فلا سبيل إلى اعتماد النهج الصراعي

الإهلاكي في ما يسمى بصراع الحضارات أو صراع القوى العالمية، إنما السبيل هو الذي أصَّل له القرآن الكريم واعتمده سُنَّة من سُنَن الله في الخلق، الحافظة والحافزة، هي سنة التدافع الحضاري.

فبدلاً من الصراع سبيلاً لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكَّى الإسلام «سبيل التدافع» الذي لا يتغيَّا «نفي الآخر» وإنما تعديل المواقع، ذلك من المعايير الإسلامية الضابطة الجامعة الحاكمة، فهو حراك لا إهلاك، إنه الدفع بالتي هي أحسن.

إن هذا التدافع هو الذي حفظ الأرض من الفساد، وهو من فضل الله، ليس على المسلمين فحسب وإنما على العالمين. وفي هذا الإطار نفهم الدَفْع والدِفَاع والتدافع كعمليات حضارية كبرى، وفي طيها وسيلة القتال حين لا يكون إلا القتال لتعديل مواقف المشركين من الشرك إلى التوحيد، ومن الاعتداء إلى احترام الحرمات والارتداع عن إيذاء الناس. هذا التدافع على ما يبدو فيه من اشتباه بالتصارع إنما هو شديد التميز عنه، إنه يدفع بالتي هي أحسن، ويدافع عن حال الظلم، ويدفع الآخر لتغيير موقفه المستنكَر، إنه أمر بمعروف ونهي عن منكَر.

٥ ـ التداول الحضاري

يثبت التاريخ البشري على طوله حقائق؛ هي في الرؤية الإسلامية سُنَن من سُنَن الله تعالى في الأمم والحضارات، منها أن للأمم والحضارات أطواراً وأعماراً، ومن ثم كان لا بد من أن يشهد التاريخ البشري في إثر وفاة كل حضارة بزوغ ثم ظهور حضارة أخرى تحل محلها وتقوم مقامها، ليأتي على هذه

الحضارة ما أتى على غيرها، حتى تخلفها أخرى وهكذا. وهذا ما نسميه بالتداول الحضاري، وهذا التداول الحضاري قد يأتي بإحدى صورتين: إما الخلافة الحضارية ـ حيث تَخلُفُ حضارةٌ ما حضارةً أخرى سابقة عليها، وكلاهما من الجذور والأصول نفسها ـ وإما بالاستبدال/الإبدال الحضاري الذي يعني حلول حضارةٍ محل أخرى مختلفة عنها، وقد تسمى كل منهما «الوراثة الحضارية».

إن فكرة العُمْر الحضاري لا تعني حتميات أسطورية بالفناء، فأمة الإسلام موعودة بالبقاء بقاء كتابها، ولا تنتهي إلا بنهاية العالم وقيام الساعة، غير أنها غير معصومة من أن يصيبها الوَهَن الحضاري، وتجري عليها عوامل الفساد الحضاري من الترف والسَّرف، وتناحر العصبيات، والتنازع على الدنيا والدنايا، فحينها تدب في أوصالها أمارات النكوص، وتأخذ في مسار السفول.

والتداول الحضاري لا يشترط فناء الأمم لتحل محلها غيرها، إنما قد يعني تبادل الأدوار، وأن القوي قد يضعف أو يحل محله من يحوز قوة فوق قوته... وهذه السُّنة داعية إلى ترك الطغيان، وإلى الرضى بالتوازن الحضاري؛ بحيث إن اختلالَ الميزان والطغيانَ فيه طريق إلى الإهلاك والهلاك الحضاري.

● **خلاصة القول عن** منظومة مصادر الإصلاح ومستوياتها ما ذكره «خورشيد أحمد»[٤٥]:

---

(٤٥) مقدمة خورشيد أحمد (Khurshid Ahmed) لكتاب: =

القوة الحقيقية للحضارة الإسلامية كانت على الدوام في السعي إلى التميز الخلقي، والقوة المادية والرخاء والأمن في الوقت نفسه. فقد اتسمت كل مراحل صعود الحضارة الإسلامية واتساعها بالتحقيق العملي الديناميكي لمبدأ مفاده: أنه كلما اختل هذا التوازن فإن قوى التدهور والتفكك تضعف من نسيج المجتمع المسلم، وتؤدي إلى سقوطه، وقد شهد التاريخ الإسلامي طوال مسيرته الممتدة فترات كثيرة من القوة والضعف، والصعود والهبوط، والمد والجَزْر، والانتصار والهزيمة، إلا أن ما يعتبر فريداً بحق هو قدرة هذا المبدأ الإسلامي على التحقق في ظل ظروف مختلفة عبر الزمان والمكان. فبعد كل تدهور كان هناك إحياء يتميز بالتجديد والابتكار. وتوضح القراءة الدقيقة للتاريخ الطبيعة الديناميكية للأخلاق الإسلامية التي عبرت عن نفسها في سيناريوهات زمانية/ مكانية مختلفة.

رابعاً ـ الغاية حول العالم ومنظومة قيم تأسيسه (التوحيد، التزكية، العمران) ومنظومة معايير إصلاحه

العدالة، الاستخلاف، العمران، المصلحة، المقاصد، الإنسانية، جميعها مفاهيم تأسيسية في الرؤية القرآنية عن العالم، وقد تم استحضارها بأكثر من سبيل وفي أكثر من سياق، على نحو يصعب معه التوقف بالشرح عند كل منهم.

ومن ناحية أخرى، تجدر الإشارة إلى أن الفلسفة التي

M. Umer Chapra, *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform* = (Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 2008), p. ix.

تستند إليها هذه الرؤية وغيرها إنما محورها مفهوم المقاصد العامة التي تحدد مفهوم المصالح.

ومن أبرز من ساهم في التنظير السياسي للمقاصد العامة واتخاذها مدخلاً منهاجياً هو د. سيف عبد الفتاح[٤٦].

ويمكن تلخيص محور أعماله الممتدة في هذا المجال في الآتي:

المدخل المقاصدي: هو منظومة فكرية مستفادة من المقاصد الشرعية من أجل بناء منهج للتفكّر والنظر، وللبحث والدراسة، وللأداء والتعامل، في نواحي الحياة الفردية والاجتماعية كافة، في إطار وسطية الإسلام. و«المقاصد الشرعية» تشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها وشروطها وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يمنع من كليتها أو عمومها. و«المقاصد» من القواطع في الدين؛ ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهذه المقاصد استُقرئت حصراً من نصوص الشريعة وفق ترتيب معين، وقد أشار الشاطبي إلى قسمتها ما بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف.

وتحري «المقاصد الشرعية» يكون بالنظر إلى قيمتها في

---

(٤٦) انظر بناء مفهوم المدخل المقاصدي: عبده إبراهيم، معد، «بناء مفهوم المدخل المقاصدي،» في: سيف الدين عبد الفتاح ومدحت ماهر، محرران، **معجم مفاهيم الوسطية** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، [تحت الطبع]). انظر أيضاً:

Gasser Auda, *Maqasid Al- Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

ذاتها وفق ترتيب معين على ما أشرنا، فما به يكون حفظ الدين مقدَّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدّم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا...، ثم إن رعاية كل الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة بحسب الأهمية من ثلاث مراتب: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وينضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له حال تعارضه معه.

تعدّ المجالات من أعمدة الحضارة وأصول صلاح الدنيا، والتي يمكن أن تؤسس للبناء الحضاري في مكوناته والمركّب الحضاري في تكويناته. ومن هنا يمكن الإشارة إلى «الكليات المجالية» التي تتضمن جملة الأحكام التي ترتبط بالمجال الديني، كيف لا يمكن تأسيس حضارة إلا على قاعدة من الفقه المجالي الديني، ويترافق معه المجالات المتعلقة بالنفس والنسل والعقل والمال بما يشكل سياقاً عمرانياً لا يمكن بأي حال من الأحوال بلوغ المقاصد الكلية إلا بتحقيق نظم أحكام تلك الدوائر المجالية.

ومن هنا، فإنه وجب علينا أن ننظر إلى هذه «الأبنية المجالية» من زاويتين: **الأولى**: المبنى الفقهي المتعلق بعمارة الأحكام الشرعية الجزئية وإسهامها في بناء الفرد والأمة والحضارة، **الثانية**: تفترض ضرورة وصل هذه الأحكام الجزئية من جهة بكلياتها الأساسية والتأسيسية «المقاصد الكلية العامة»، ووصل كل من هذا وذاك بالواقع المعيش وقضايا الأمة، في

إطار رؤية كلية وعمليات جزئية في آن واحد، لا تفقد الكلي الحضاري ولا تغفل الفعل الجزئي. وهو أمر يجعلنا نتحدث عن الضرورات الخمس باعتبارها مجالات خمسة كلية كبرى تسع الحياة والإنسان:

١ ـ البناء الديني المجالي.

٢ ـ البناء النفسي المجالي.

٣ ـ البناء البشري (النسل) المجالي.

٤ ـ البناءات المعرفية والإعلامية والتعليمية والتربوية والفكرية والثقافية المشكلة للمجال العقلي.

٥ ـ البناء المالي (المادي) الذي يتعلق بأصول البنية التحتية المتعلق بالعملية العمرانية في إطار الإمكانات والقدرات والآليات والأبنية والمؤسسات.

خماسية مجالية تتحرك ضمن عملية نظم كبيرة، تفضي إلى «فقه» يتعلق بعمليات الهندسة الحضارية وكلياتها الأساسية.

وعلى هذا، فإن النموذج المقاصدي ـ وباعتبار إمكانياته وفعالياته وقدراته ـ قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس «علم للأولويات» يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم.

ومن الجدير بالذكر أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي

تتسم به الفكرة الوضعية عن المصلحة (المصالح الفردية ـ الصالح العام ـ المصلحة الكلية للأمة). فهذه الأفكار على أهميتها لم تولَ الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يتأتى من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة «الإصلاح» من جانب، وبينها وبين فكرة «الصلاحية» من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة، فتحقق الإصلاح من ناحية وتفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعاً من ناحية أخرى.

إن فكرة المصلحة في تعانقها الحيوي وتفاعلها الجوهري مع فكرة «المقاصد» مدخل للتفكير المقاصدي، إنما تحقق فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا أخذ الموضوع مأخذ الجد والجدية، وهي في التحليل الأخير تشكل مفهومَ منظومةٍ: «المصلحة والإصلاح والصلاحية». والمصلحة والمقاصد تمثلان منظومتين حاكمتين لأفكار مثل: العُرف والعادة والاستحسان والضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة: القانون والسياسة والاقتصاد والاجتماع... إلخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين في ما بينها، ومراعاة الشريعة للمصالح أمر مقرر متفق عليه، ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات.

ومن ناحية ثالثة: الإنسانية، وليست الأمة الإسلامية فقط هي مناط الإصلاح المطلوب علاجاً لأسباب السقوط واستدعاء لأسباب الصعود للأمم والشعوب والدول في دورات تداولها وعبر عملية تعارفها الحضاري. ومع ذلك فإن مفهوم الإنسانية يبدو أنه لم يحتل من الرؤى الإسلامية قدر الاهتمام نفسه الذي حظي به في مدارس فكرية غربية، بل لقد تجدد صعود مفهوم «الإنساني» مؤخراً ليصبح لصيقاً بعدد من المجالات لعل أهمها ما يسمى «الأمن الإنساني»[٤٧] أو ما يسمى أنسنة العولمة، وأنسنة السياسة... وجميعها تعكس تيار المراجعات الجارية في فكر الوضعية المادية العلمانية نحو درجة أكبر من القيمية والمعيارية محورها الإنسان من رؤية جديدة تستدعي الدين والثقافة والحضارة. ولقد كان للرؤية الإسلامية نصيبها في المراكمة في هذا المجال، ولعل أعمال د. المسيري[٤٨] تقدم إسهاماً ملحوظاً في هذا المجال.

ومن أهم ملامح مفهوم «الإنسانية» من رؤية إسلامية مقارنة برؤى غربية وفق قراءتي لما قدمه د. سيف الدين عبد الفتاح ما يأتي[٤٩]:

تتضح حالة مفهوم «الأمن الإنساني» في ظل المراجعات

---

(٤٧) انظر على سبيل المثال:

Mary Kaldor, *Human Security: Reflections on Globalization and Intervention* (Cambridge, U.K.: Polity Press, 2007).

(٤٨) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ج ١: **النظرية**.

(٤٩) انظر: محمد كمال محمد، معد، «بناء مفهوم الأمن الإنساني،» في: عبد الفتاح وماهر، محرران، **معجم مفاهيم الوسطية**.

الغربية للمنظورات التقليدية ومفهومها عن الأمن «القومي» أو «العالمي». إلا أنه بدوره يحمل تحيزات مضاده معرفية وثقافية فضلاً عن السياق العام الذي أفرزه بعد نهاية الحرب الباردة في مقابل تحيزات المنظورات التقليدية للدولة القومية والأمن العسكري... ومن ثَم فإن هذه التحيزات الجديدة تبرز مجموعات أخرى من الثنائيات حول مفهوم الأمن وحول مفهوم الإنساني. ومن ثَم تخلق مجموعة جديدة من المتضادات، **من جهة**، بين أمن الفرد والجماعة والدولة، **ومن جهة أخرى** بين أمن الغذاء، وأمن الصحة، وأمن المشاركة السياسية، وأمن الثقافة، وبين الأمن الغذائي، **ومن جهة ثالثة** بين الأمن الإنساني (من دون حرب) وبين الأمن الإنساني في ظل حرب، **ومن جهة رابعة**، بين مصادر تهديد الأمن الإنساني الداخلية وبين مصادرها الخارجية، **وأخيراً**، بين القوة اللينة كمصدر للأمن الإنساني من دون القوة الصلدة.

وتساعد رؤى إسلامية بما تحمله من خصائص «الكلية والشمولية والوسطية» على تجاوز هذه الثنائيات المتضادة المستمرة، ومن ثَم تقديم مفهوم للأمن الشامل والمتكامل، وكذلك مفهوم للإنساني من رؤية وسطية إسلامية مقارنة برؤى تنظيرية أخرى سائدة أفرزها نظام حقوق الإنسان والتدخل الدولي الإنساني في ظل هيمنة استعلائية غربية بقيادة أمريكية.

ومن ثَم، فإن هذه الرؤية الإسلامية الشاملة الكلية عن الأمن الإنساني ترى أن أولى متطلبات الأمن الإنساني هو سد منافذ الظلم في العالم وعدم تغليب مصلحة حضارة بعينها على

مصالح حضارة أخرى، وعلى أساس خطاب عمراني يمتد للمعمورة بأكملها ولا يعني فقط «الغرب وبقية العالم».

والأمن وفق هذه الرؤية يتكون من منظومة الأفعال والحالات (الطمأنينة، السكن، القرار والاستقرار، الأمانة، الحفظ، الأمان، الدين، الخلق، القوة، الحفاظ على حقوق الذات والغير، السلم، . . .). وتعبر إضافة صفة «الإنساني» للأمن عن امتداد مفهوم الأمن، وارتباطه بالإنسان ـ النوع: بني آدم ـ ليحرك عناصر تكافل الإنسانية، وحالة الأمن الإنسانية القاصدة لتكامل المعمور والإنسانية بأسرها (الإنسان ـ الفرد، الإنسان ـ الإنسانية)، مع إدخال حقائق الجماعة والمجتمع، والدولة والأمة، وتنوع الحضارات والثقافات. كما أن إضافة «الإنسان» تجعل من هذه الصفة سنداً لرؤية الأمن من منظور شامل ومتكامل، كما أنها ترتبط بالقدرة على تحصين هذا المفهوم من حيث هدفه وغايته المرتبطة بوجود الإنسان كياناً ونظاماً وعمراناً، فيحصن هذا المفهوم محاولات تفريغه من مضمونه أو تزييفه أو الانحراف به.

فالأمن الإنساني فعل حضاري وكلي وشامل ومتكامل، يرتبط بقوانين وسنن تتمثل في آليات معرفته والوعي به في جوهره ومفاصله.(الأمن المؤسسي، الأمن التنموي، الأمن الثقافي والمعرفي، الأمن السياسي، أمن البيئة أو الوسط. . . إلخ)، وكذلك التعرف إلى آليات ممارسته والقيام عليه، وحقائق الأمن الإنساني، لا بد من أن تحوطها آليات الحماية إذا انتهكت أو زيفت أو انحرفت: عمليات بعضها من بعض ترتبط

بسنن وقوانين حامية تحصن معاني «الإنساني» تطبيقاً وتفعيلاً، دفاعاً وحمايةً.

هذا النموذج في الأمن الإنساني يؤصل معنى الشروط التي تحقق ديمومة الحفاظ على هذا الأمن وعناصره الأساسية: (التعليم، الصحة، البيئة، الحاجات المادية، التنمية، حقوق الإنسان، . . . إلخ)، ومن ثَم، فإن من أهم شروط تحقيق هذا الأمن الإنساني والحفاظ على مؤشراته وعناصره وموارده وعوائده إنما ترتبط بعناصر مثل: الحكم الجيد الرشيد، وحقيقة المسؤولية وما يرتبط بها من مساءلة ومحاسبة وقواعد الشفافية التي تحرّك كل عناصر الصلاحية والكفاءة في إدارة عمليات الأمن الإنساني في حالة تواجه كل حالات الفساد الناقضة لمفهوم الأمن الإنساني والتأثير في عوائده وعملية توزيعها، ويرتبط بذلك أيضاً ذلك الحفظ الذي يتعلق بحفظ الأبنية والمؤسسات التي ترتبط بالأمن الإنساني، وتعد من أهم شروط إقامة عمران هذا الأمن الإنساني ضمن مؤسسات للمحاسبة والرقابة والمساءلة ومحاربة الفساد وشبكيته والقدرة على بناء كل ما يمكِّن حقوق الإنسان وسيادة القانون وفعاليات لصياغة العلاقة السياسية على نحو سويّ وفعّال.

ومن ضمن عناصر الرؤية الإسلامية «لمفهوم الأمن» موصولاً بصفة «الإنساني» المحددة لمناطق تفعيله وفاعليته تأتي «المؤسسات»؛ أي الأبنية التي تحرك الأمن بكمالاته، والإنساني بكل فعالياته ضافية القيمة. ومن جملة هذه المؤسسات التي يمكن أن تؤسس لمفهوم «الأمن الإنساني»: مؤسسة الزكاة، ومؤسسة الحسبة، ومؤسسة الوقف، وهي مؤسسات يمكن

اعتبارها «أمنية» واجتماعية وإنسانية؛ أي لاستهداف جوهر مقاصد الأمن الإنساني.

وهنا لا بد من أن نحدّد كيف ندرج الجزئيات التي تتعلق بالعمليات التي ترتبط بالأمن الإنساني في إطار منظومة تمكّن له وتؤصّل معنى مناطاته، وتندرج به في استراتيجيات عملية، وتمكّن له من خلال مراحل وآليات وأدوات، كما أن «الأمن الإنساني» لا تمكن صياغته وبحق إلا من منظور يؤكد قواعد الحق وقواعد المساواة والحرية والاختيار ضمن أصول قاعدة ذهبية مفادها أنه (لا ضرر ولا ضرار).

مفهوم الأمن الإنساني يبدأ بالعالَم وينتهي إليه، ويمر بالدولة والنظام والسلطان والأعوان والمال والعدل، ويظل «الإطعام من جوع» و«الأمن من خوف» ساقيْن للأمن في تضميناته الإنسانية. والإطعام ـ في اللغة المعاصرة ـ يمثل الموارد الاقتصادية التي تحقق الشبع للناس في ظل أي مجتمع. والأمن يمثل وجود النظام العادل الذي يحفظ هذه الموارد (استثماراً وتراكماً) ويوزعها على الناس بالعدل. وهو ما يُعدّ من وظائف الدولة في إطار وظيفتها الاستخلافية، التي ملاكها وظيفة العدل ووظيفة العمران، بالإضافة إلى جملة وظائف فرعية تتكامل جميعاً لتحقيق معاني الأمن الإنساني (الوظيفة الإنمائية، الوظيفة التوزيعية، الوظيفة الأمنية، الوظيفة الجزائية). وهنا يأتي ما ذهب إليه الكواكبي من أن السياسة هي (إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة). ومن هنا، نتصور أن المعنى الذي يتعلق بالحكم الرشيد وتسييره بمقتضى العدل والإنصاف هو الذي يؤمّن معنى الأمن الإنساني؛ فيكون

الحكم الرشيد واحداً من مؤشراته وأداةً من أدواته بوصفه أحد أسس العمران.

وبالنظر إلى تفاصيل هذه الأبعاد الأربعة يتضح لنا ملمحان أساسيان وراء هذه المنظومة:

١ ـ **الملمح الأول**: هذه المنظومة انطبقت ويمكن أن تنطبق على داخل الحضارة الإسلامية وخارجها وليس داخلها فقط، كما هو أو كان وما زال حال منظومة قيم الحداثة الغربية، ولذا فالمستهدف لدى المرجعية الإسلامية هو: الجميع وصولاً إلى مفهوم حقيقي عن «الإنسانية». إن الأمثلة الفقهية والفكرية والتاريخية عديدة على هذا.

كذلك فإن هذه المنظومة قد شارك في بلورتها روافد حضارية عديدة، كل أعطى وكل أخذ، ولا يمكن أحد ادعاء احتكار بعض المفاهيم من دون غيره من الحضارات، فلا يحق للغرب مثلاً أن يدّعي احتكار مفاهيم التسامح والإنسانية والتعددية باعتبارها منتجاً حضارياً لخبرة الديمقراطية الغربية، ولكنه يمكن القول: إن الغرب قد أوجد أدوات وآليات لتجسيد هذه المفاهيم في المرحلة الراهنة، في حين أن المفاهيم الحضارية المقابلة لها جذورها في خبراتها الذاتية: الفكرية والمؤسسية. فمثلاً هل الحكم الصالح الرشيد مفهوم قاصر على الحضارة الغربية وكذلك مفهوم المجتمع المدني والأمن الإنساني، أم لهم نظائرهم الحضارية المقارنة لدى خبرات أخرى، ولو لم تتخذ المفردات والتعبيرات نفسها؟

٢ ـ **الملمح الثاني**: هو أن الغاية ليس أن يصبح كل العالم

مسلماً وفق رؤية بعضهم عن تقسيم دار الحرب ودار السلم، فهذا التقسيم لم يكن إلا تقسيماً سياسياً في مواجهة حالة صراع دولي ضد المسلمين. وكان ينظمه ويضع قواعده الرؤية المعرفية الأصلية (الحضارية التعارفية). ومن ثَم، فالتحدي أمام المسلمين هو أن يعرفوا كيف يعيشون في العالم كمسلمين وكجزء مندمج فيه، يأخذ ويعطي في ظلّ سنن التداول.

وبعبارة أخرى، فإن هدف اجتهادنا في هذا الجزء حول ما يسمى إصلاح العالم أو تغييره كان كسر الاعتقاد السائد بأن التأصيل الإسلامي عن العلاقة مع الآخر إنما لا يتعدى التأصيل العام حول أصل العلاقة حرباً أم سلماً.

ومن ثَم فإن تقديم رؤية إسلامية للعلاقات الدولية إنما يجب أن يتجاوز هذا الاعتقاد إلى تأصيل حضاري شامل[٥٠]. ولقد تم هذا ـ غالباً ـ من خلال استدعاء منظومات أربع من المفاهيم: (الجهاد والقوة والدعوة)، و(الوحدة والتعددية والأمة والأقليات والدولة)، و(الأمن والصراع والتدافع)، و(التداول والعمران والتنوع والتعارف والحوار والإنسانية والخصوصية والعالمية والعولمة والحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان).

وتجدر ملاحظة أن المنظومات الثلاث الأولى تدور ـ على التوالي ـ حول: محرك العلاقات الدولية، أدوات وعمليات،

---

(٥٠) نادية محمود مصطفى، «العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري،» **المسلم المعاصر**، العددان ١٣٣ ـ ١٣٤ (٢٠٠٩)، ص١٢١ ـ ١٩٠.

مستويات تحليل وفواعل، (مقارنة بنظائرها لدى منظورات أخرى)، وهي منظومات تنطلق من منظور سياسي تقليدي أي العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وهو المنظور الذي ركز عليه الفقه السياسي الإسلامي في ما يتصل بالسلم والحرب وتقسيم الدور، إلا أن للعملة وجهاً آخر؛ حيث إن منظوراً إسلامياً (وهو بطبيعته منظور حضاري) لا يكتفي بتقديم الأبعاد القيمية ـ الواقعية حول المنظومات الثلاث هذه، وهكذا. . . فهي ليست الوحيدة التي تبرز خصوصية منظور إسلامي في العلاقات الدولية، باعتباره منظوراً قيمياً حضارياً.

لهذا، كان يجب أن تقترن بهذه المنظومات الثلاث منظومة رابعة، قد تصبح هي الأولى في الترتيب إذا أردنا إعادة ترتيب هذه المنظومات، وفق منظور حضاري للعلاقات الدولية. وهذه المنظومة هي التي تنطلق مباشرة من خصائص الرؤية الإسلامية للعالم وتترجم المبادئ والأسس والقواعد والقيم والسنن التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم. وجميعها بمثابة الإطار المرجعي والمدخل المنهاجي إلى دراسة العلاقات الدولية، الذي يساعد الانطلاق منه على كسر احتكار المنظور الفقهي السياسي التقليدي (الجهاد، الحرب والسلام) لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في حين أن تلك الأخيرة، ومن دون الانتقاص من حيوية هذا الفقه وضرورته وما يمثله من ركيزة أساسية في الدراسة، إلا أنه ليس بقادر بمفرده ـ على تقديم صورة كلية عن العلاقات الدولية في الإسلام، ومن ثَم فإن توسيع نطاق دراسة الفكر الإسلامي عن العلاقات الدولية إلى مصادر أخرى إلى جانب الفقه هو الذي يساعد على بناء هذه المنظومة الرابعة من

منظومات المفاهيم، وهي منظومة ليست بديلة عن المنظومات الأخرى، ولكنها تساعد على استكمال الرؤية ودعمها على نحو يمكن من تقديم رؤية بنائية لا تقوم على مقولة الحرب أساس العلاقة فقط أو مقولة السلام أساس العلاقة، ولكن تبين متى تكون الحرب ومتى يكون السلام وقواعد إدارة كل منهما انطلاقاً من رؤية تعارفية حضارية ومن منظور قيمي ـ واقعي.

وأخيراً، فإن هذه المنظومات الأربع من المفاهيم (وما يمكن أن يتفرع داخل كل منظومة) هي منظومات متكاملة متراكمة تسهم في تقديم رؤية بنائية حضارية إسلامية، أي رؤية تُسكن ما يتصل بكل جانب من جوانب العلاقات الدولية في موضعه من البناء من دون افتئات جانب على آخر: السياسي على الثقافي أو الفقهي على غيره، وكذلك القيمي على المادي... وهكذا يتحقق ـ من خلال بناء هذه المنظومات من المفاهيم، وكذلك إعادة قراءة النماذج الفكرية ـ تراكم على صعيدين: صعيد علم العلاقات الدولية من منظور حضاري، وعلى صعيد دراسة التراث الإسلامي للعلاقات الدولية الذي غالباً ما اقتصر على أمور الجهاد ومن الزاوية الفقهية فقط؛ أي تحقيق تجديد في التعامل مع هذا التراث من أجل الكشف عن رؤية حضارية إسلامية عن العلاقات الدولية سواء في جذورها أو في صورتها الراهنة.

مفاد القول: إن ما يتصل بالعلاقات الدولية من مفاهيم هو فرع من فروع أخرى تنبني جميعها وتنطلق من مفاهيم مظلة تتشكل منها وتدور حولها الرؤية للعالم في الإسلام وتجلياتها المعرفية والفكرية والنظرية، مما يؤكد مرة أخرى كيف أن الداخل والخارج من منظور إسلامي هما امتدادان لبعضهما بعضاً.

كذلك، فإن بناء هذه المفاهيم يستدعي ولا يُغفل نمط تطور العلاقة بين المجالين: الوحدة الإسلامية، والعلاقة مع الآخر. ناهيك بالطبع بعلاقتهما بالمجال الأول «النموذج الداخلي». وهذه العلاقة الثلاثية هي منطلق لبيان مسار تطور الفكر الإسلامي عبر مراحل القوة والفتح والوحدة، ثم التدهور والدفاع والتعددية، ثم الضعف والاستعمار والتجزئة. كما تساعد دراسة نمط هذه العلاقة الثلاثية الأبعاد عبر هذا المسار الممتد زمنيّاً على بحث إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي، وإشكالية العلاقة بين الأمني الخارجي/الإصلاحي الداخلي، وإشكالية الوطن/الأمة وهكذا... **من دون الوقوع في الثنائيات التي تزخر بها خطابات «الديمقراطية» العالمية، ومن دون اختزال غاية الديمقراطية العالمية في منع الحرب فقط ومن دون اختزال محتوى الديمقراطية العالمية في إدارة العالم بطريقة ديمقراطية لإيجاد حلول للمشاكل العالمية يشارك فيها الجميع، ولكن وفق فلسفة الديمقراطية الغربية. فإن إصلاح العالم وتغييره يمكن أن تشارك فيه أمم العالم، كل من دائرتها الحضارية، وفي ظل تعددية حقيقية تثري العالم في إطار تعاوني سلمي.**

وأخيراً يظل السؤال الآتي قائماً: ماذا بعد الرؤى والتصورات، وقد سبق وأكدنا العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين القيمي والواقعي كخصائص لرؤية حضارية عن التغير العالمي؟ ماذا عن برامج وخطط وآليات تترجم هذه الرؤى من أجل إصلاح العالم؟ لم يعدم التراث الإسلامي والفكر الإسلامي الحديث المعاصر مثل هذه الاجتهادات «العملية» أو الإجرائية ـ ليس بالمعنى العلمي وفق الرؤية الغربية الحداثية فقط، ولكن

وفق موضع الواقع وأهميته والإجراءات والعمليات في الفكر الإسلامي ذاته، فهو ليس فكراً مثالياً يوتوبياً بحكم أنه ذو مرجعية دينية، كما سبقت الإشارة، ولكنه فكر يحظى فيه فقه الواقع بمكانه ومكانته(٥١).

ولعل هذا الجانب يحظى - في دراسة لاحقة - **باهتمام يرسم خرائط النماذج الفكرية التي قدمت هذه البرامج والإجراءات والخطط في إطار سياقات زمنية ومكانية متنوعة.** ولكن انطلاقاً من توسيع مفهوم البرامج والإجراءات بما يتوافق مع متطلبات منظور حضاري (كلي وشامل) وليس مجرد منظور جزئي أو نوعي؛ حيث إن المداخل «العملية» وفق منظور حضاري تكتسب خصوصية، فهي من قبيل مداخل إصلاح المفاهيم، والعلوم، والإنسان، والقيم، والأهم إصلاح الواقع ذاته من خلال تحويل الفكرة أو المفهوم إلى حركة وتطبيق نحو التغيير، وذلك من خلال وضع «السياسات» القادرة على تفعيل الأحكام والقواعد والمبادئ الإسلامية وتشغيلها في مجالات تنظيم الحياة العامة والخاصة كافة.

خلاصة القول في هذا الجزء: لقد بدأته بانطباعين عامين، وحاولت خلاله أن أكسرهما وأبني جسراً يقدّم طريقاً ثالثاً بين خطاب الديمقراطية العالمية من رؤى غربية وبين خطاب العولمة والديمقراطية من رؤى غير غربية. **وهكذا وصلت إلى خلاصتين:**

---

(٥١) من أحدث الدراسات العلمية الأكاديمية الجادة في هذا المجال رسالة ماجستير في العلوم السياسية الآتية: مدحت ماهر، «الفكر والواقع في التراث السياسي الإسلامي... مناهج النظر والتناول،» (رسالة ماجستير، إشراف سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٠).

الخلاصة الأولى: أنني أشعر بأني لم أتحرك كثيراً عن معسكري، فهل خطابي في هذا الجزء استطاع أن يكسر حدود ذاتيته ليصبح أكثر تفاعلاً مع الخطابات الأخرى المناظرة أو المضادة ولو من دائرة حضارية أخرى بحيث يقدم إسهاماً جديداً أو طريقاً ثالثاً، أم ظل محتفظاً بملامح الذاتية في إطار من الانفتاح والتفاعل مع إسهامات أخرى؟ وهل حدث اشتباك علمي «من الغرب» مع المصادر الإسلامية للتنظير السياسي.

أقول هذا، وفي ذهني عدة نماذج من الجهود البنائية، وجميعها في مجال التنظير السياسي ومن خلال أطر حضارية مقارنة تعكس بدرجة أو بأخرى ما سطره أرماندو سلفاتوري (Armando Salvatore) في مقدمة كتابه **المجال العام**[٥٢] حيث أشار إلى أن هدف الكتاب هو المقارنة بين الإنجاز الغربي وبين إنجازات أخرى حول مفهوم المجال العام، مبيناً أن الخبرة الإسلامية تقدم تأصيلاً نظرياً من خلال مفهوم المصلحة، ذلك لأن المفاهيم الغربية عن المجال العام لا تنطبق على العالم ذي الأغلبية المسلمة، حيث إن هذه المفاهيم محل نقاش في الغرب ذاته، كما أن هناك دوراً حيوياً ـ وإن كان كامناً ـ أدته التقاليد الإسلامية على المدى الطويل لتشكيل مفهوم المجال العام وممارساته.

ولهذا، فإن أرماندو سلفاتوري يبين أن بناء المفهوم بالاعتماد على «المجالات العامة الإسلامية» إنما يمثل مشاركة في بناء النظرية على نحو يحقق تحولاً في الرؤية، حتى يتجاوز

---

(٥٢) Armando Salvatore, *The Public Sphere, Liberal Modernity, Catholicism, Islam,* Culture and Religion in International Relations (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 9-12.

هذا التحوّل النقد المنغلق على ذاته، وعلى نحو يبين ضعف الادعاءات العالمية لفكرة المجال العام التي قدمتها التقاليد الليبرالية الحديثة. ولقد قدم سلفاتوري إسهام التقاليد الإسلامية في بناء مفهوم المصلحة(٥٣).

ومن ناحية ثانية: إذا كان بعض يتساءل هل مفهوم الأمة يحقق تراكماً مقارناً، أم يؤسس لاستقطاب جديد بين «أمة الديمقراطية» و«أمة الإسلام» في عالمنا المعاصر؟ ويبرز هذا السؤال من ثنايا طرح جوناثان موسز (Jonathen Moses)(٥٤) الذي قارن فيه بين السلام الذي يسود «أمة الدول الديمقراطية المعاصرة» والسلام الذي ساد «أمة الإسلام في القرن السابع الميلادي» ذلك لأن كلاً من الجماعتين ذواتا مدركات وقيم ربطت معاً قبائل أو دول في إطار جماعة من التحالفات السلمية. وهذا الطرح يُنبه إلى أهمية مستويات جديدة من التحليل وهي «الجماعة» والأمة في مقابل وحدات تقليدية(٥٥).. ولقد قدم جوناثان هذا المفهوم من واقع قراءته للخبرة الإسلامية القرآنية والتاريخية. ومن دون الدخول في تفاصيل مناقشة هذه الأطروحة وهي كثيرة ومهمة ولكن ليس موضعها هنا ـ فإنها على الرغم من أهميتها من حيث الاستعانة بالخبرة الإسلامية في

---

(٥٣) المصدر نفسه، الفصل ٤.

(٥٤) Jonathon W. Moses, "The Ummah of Democracy," *Security Dialogue*, vol. 37, no. 4 (2006), pp. 489-508.

(٥٥) ومن أحدث الدراسات العلمية الأكاديمية الجادة حول هذا المستوى مقارنة بمستويات تحليل جديدة من منظورات غربية: ماجدة إبراهيم، «مستويات جديدة للتحليل في العلاقات الدولية: دراسة في اتجاهات نظرية،» (رسالة ماجستير، إشراف نادية مصطفى، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٤).

التنظير السياسي قد أسقطت أمراً مهماً وهو أن مفهوم الأمة من واقع النظرية القرآنية هو مفهوم عام وليس مقصوراً على «الأمة الإسلامية» فقط، حيث إن الرؤية القرآنية قدمت تأصيلين، **أحدهما** عام يتصل بأمم الإنسانية، **وآخر** خاص بأمة المسلمين. ولذا فإن طرحنا السابق اقتصر على المفهوم العام للأمة، مع ضرورة الإشارة إلى أن الرؤية القرآنية الكونية الحضارية، التي تنطلق من الإنسان ونحو الإنسان ليست رؤية عن «الإنسانية» وفق المفهوم الليبرالي الكوزموبوليتاني. فعلى الرغم من محورية قيمة الإنسان في الرؤية الإسلامية إلا أنه يقترن بقيم أخرى عن التعدد والتنوع التي تؤسس للخصوصيات الجماعية وإن ضمها إطار كلي واحد من دون استبعاد، وفي ظل قيم العمران والعدالة والمساواة والشورى. . . كما سبق ورأينا.

ومن ناحية ثالثة: لقد اجتهدت تجارب أخرى ذات صفة جماعية لتقديم «طريق ثالث» يعبر بين رؤيتين ولا يقتصر على نقد كل منهما للآخر، ومنها تجربة إعداد بعض تقارير المجتمع المدني العالمي، من خلال عقد ورش عمل تمهيدية تجمع أصحاب اتجاهات ورؤى متنوعة، من بينها الإسلامية - ولقد عايشتُ إحدى هذه التجارب في القاهرة في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥ وشاركتُ في مناقشتها، وقدمت دراسات التقرير (٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨) خلاصة هذه التجربة. ففي دراسة كتبتها كل من د. هبة رؤوف عزت وماري كالدور[٥٦]، قدمتا خبرة التفاعل بين الرؤى حول

---

(٥٦) Heba Raouf Ezzat and Mary Kaldor, "Not Even a Tree: Deligitimising Violence and the Prospects for Pre-emptive Civility," in: G. Marlies, M. Kaldor and H. Anheier, eds., *Global Civil Society Year book (2006-2007)* (London: [Sage, 2005]), pp. 18-38.

قضية العلاقة بين العنف والمدنية في إطار قضية الحرب والسلام بصفة عامة، وذلك باستدعاء سبل وطرق معالجة الباحثين المسلمين والغربيين لمسائل الحرب والسلام في هذه المرحلة من الجدال الكبير بين الغرب والإسلام. وفي ضوء هذه المعالجة المقارنة ـ أعربت الباحثتان عن رغبتهما في امتدادها لتقاليد أخرى حتى يتحقق توافق أو رضاء عالمي متشابك (Overlapping consensus)، يساعد على إعادة بناء مفهوم المدينة على مستوى عالمي استناداً إلى كل من التقاليد الغربية والإسلامية.

ولا يسعنا المقام هنا للاستمرار في عرض مثل هذه النماذج، ولكن لعل الرسالة تكون قد اتضحت[٥٧].

الخلاصة الثانية: حول كوابح تحقيق الرؤية الإسلامية عن التغيير العالمي «التي رسمت ملامحها بسرعة». فبعد التأصيل وهو كثير ومتفرع ولم أقدم منه إلا ملامح كبرى، ماذا عن الواقع؟

إذا كانت أدبيات الديمقراطية العالمية تتصل بصورة أو بأخرى بمراكز صنع السياسة العالمية وتجد لها صدى في جنباتها، فكيف يمكن أن يكون للرؤى النابعة من «الهوامش» أو

---

(٥٧) ومن النماذج الأخرى على سبيل المثال، انظر:

Ralph Pettan, *Reason, Culture, Religion,* 2004; Giorgio Shani: "Religion, Politics and International Relations: Provincializing Critical Theory: Islam, Sikhism and IR Theory," *Cambridge Review of International Affairs,* vol. 20, no. 3 (September 2007), and "Toward a Post-Western IR: The Umma, Khalse Panth, and Critical International Relations Theory," *International Studies Association,* vol. 10 (2008), and Richard Kalk, "False Universalism and the Geopolitics of Exclusion: The Case of Islam," *Third World Quarterly,* vol. 18, no. 1 (March 1997).

الدوائر الحضارية «غير السائدة عالمياً» (وما قد يقترن بها من برامج وإجراءات) صدى في عمليات الإصلاح العالمي أم أن تواجد هذه الرؤى والحوارات بينها على صعيد دوائر «المجال العام العالمي» أو «المجتمع المدني العالمي» أو غير ذلك من مسميات مستويات التحليل التي تتعدى قيود الحدود القومية والسيادة القومية واختلالات هياكل القوة العالمية، هو في حد ذاته علامة من علامات الإصلاح العالمي؟

إن من أهم كوابح تحقيق هذه الرؤية ما يأتي:

إن الرؤى غير الغربية ونظائرها في معظمها خطابات «محلية» أو على أكثر تقدير «عبر إقليمية»، لا يقدر لها أن تحقق اختراقات معرفية وفكرية ونظرية في جدران الحداثة الغربية التي ما زالت سائدة. ناهيك بأن التيارات الغربية النقدية ـ التي تتشارك مع هذه الرؤية بعض الأفكار والأسس ـ لا تمثل تيارات سائدة في أوساطها، فمهما تحدثنا عن المراجعات الجارية في دوائرنا الأكاديمية والعلمية فهي ليست بالعمق والامتداد والاستمرار اللازمين لإجراء حوار معرفي نقدي حول ما نستهلكه من معارف مستوردة ناهيك بكون هذه المراجعات محلية بالأساس مع بعض الاستثناءات[٥٨].

---

(٥٨) انظر على سبيل المثال: **العولمة والعلوم السياسية**، إشراف وتحرير سيف الدين عبد الفتاح وحسن نافعة، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩، إشراف وتحرير سيف الدين عبد الفتاح وحسن نافعة (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠)؛ **علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي؛ (٤ ـ ٥) العام الجامعي ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٣ (القاهرة: جامعة القاهرة، =

ويرجع ذلك الوضع إلى افتقاد وسائل التوصيل: اللغة الإنكليزية، نمط الخطاب، قنوات التفاعل العالمية الخاصة بمثل هذا النمط من الإنتاج النظري والفكري. حقيقة تكررت المبادرات الغربية لتوفير هذه القنوات (على سبيل المثال المؤتمرات السنوية الأخيرة (٢٠٠٥ ـ ٢٠١٠) للجمعية الكندية للدراسات الدولية في تورنتو، سلسلة (Religion, Culture and IR) الصادرة عن جامعة أوكسفورد... وغيرها) إلا أنها ما زالت مقصورة بالأساس على النقديين الغربيين، أما الأصوات غير الغربية فقليلة منها التي استطاعت أن تحقق اختراقاً، فما زلنا نحدث بعضنا بعضاً في دوائرنا وما زالوا يحدثون بعضهم بعضاً في دوائرهم.

ومن هنا، تأتي أهمية الملتقيات وورشات عمل عبر الإقليمية غير الغربية (Nonwestern-trans regional Workshop) مثل الملتقى الذي طرحت فيه للمرة الأولى عام ٢٠٠٩ رؤيتي عن «التغيير العالمي» من منظور حضاري إسلامي[٥٩]. إذاً، ألا يجب

= كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٤)؛ **مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية ٢٠٠٨ ـ ٢٠١٠)**، إشراف علمي وتقديم نادية مصطفى؛ مراجعة وتحرير أميرة أبو سمرة (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠١١)، **والمنظور البيني والعلاقات البينية في علم السياسة: إعادة نظر وقراءة جديدة (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية للعام الجامعي ٢٠١٠ ـ ٢٠١١)**، تقديم إكرام بدر الدين؛ إشراف علمي نادية مصطفى؛ تحرير أميمة عبود (القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٢).

(٥٩) ورشة عمل بعنوان: "Building Global Democracy"، والتي عقدت في القاهرة في الفترة (٦ ـ ٨ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩)، بالتعاون بين =

أن نخطط لملتقيات وورشات حوار معرفي حول أولويات أجندة القضايا من منظور الدوائر الحضارية ـ غير الغربية؛ حيث إن الديمقراطية العالمية ليست من بين هذه الأولويات؟ وهل استوفى الحديث عن التغيير العالمي (Global Change) حقه؟

كذلك ألا يجب أن نخطط لإعداد بحوث جماعية تجمع بين أصحاب رؤى متنوعة؛ حيث تقدم خلاصة الحوار الدائم حول القضية محل الاهتمام. وآمل أن تكون رؤيتي التي قدمتها حول التغيير العالمي (Global Change) وما يقترن بها من مفاهيم حظيت بدراسات حضارية مقارنة (المدنية، الحرب والسلام، المصلحة، الأمن الإنساني... إلخ) باكورة دراسة مقارنة حقيقية في المفهوم تسد ثغرات خطابات الديمقراطية العالمية وتعكس أولويات أجندة شعوب الحضارات «غير الغربية» في عالم يعاني أحادية حضارية تدعي الهيمنة والعالمية وتسعى لفرض منظومات قيمها في وقت تعاني فيه أزمات حضارية داخلية وبينية تنعكس على الديمقراطية وغيرها، وبدلاً من العمل على حلها داخلياً بالأساس وأولاً، فإذا بها تنحو نحو مرحلة جديدة من نشرها وادعاء أن عالميتها هي سبيل حل مشاكل العالم أو أن حل مشاكل العالم يحتاج إلى أساليب ديمقراطية.

وكانت الثورات العربية والثورات والحروب المضادة لها ساحة اختبارات مهمة كشفت عن جميع هذه الأمور أي عن زيف دعاوى عالمية الديمقراطية لدى الحكومات الغربية، وعن

Center of the Study of Globalisation and Regionalisation, The University of Warwick =
ومركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

زيف دعاوى أن الديمقراطية نمط واحد يمكن نقله إلى السياقات الحضارية كافة كحل لمشاكلها. وتتناول خاتمة الكتاب بعض الملاحظات والأفكار بهذا الصدد وخاصة مأزق الإسلاميين الديمقراطيين الذين أملوا في مستقبل التغيير مع الثورات.

ففي الوقت نفسه الذي تساءل فيه بعض عن مستقبل الإسلاميين في ظل الثورات (ثم بعد الثورات المضادة)[٦٠] فإن بعضهم الآخر كان قد تساءل خلال العام الأول من الثورات عن مستقبل الثورات ذاتها مع صعود الإسلاميين وذلك تحسباً للمسؤولية الملقاة على الرؤية الحضارية الإسلامية من ناحية، وتحسباً لأبعاد التدخلات الخارجية ضد ديمقراطية بإسلاميين[٦١]!!

---

(٦٠) نادية مصطفى، أمجد جبريل وشيماء بهاء الدين، «الحركات السياسية الإسلامية بين الثورات والثورات المضادة،» موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، شباط/فبراير ٢٠١٤:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=881:2014-02-16-13-52-08&catid=85:2012-12-09-11-09-38&Itemid=484>.

(٦١) نادية محمود مصطفى، **مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين... رؤية من منظور الفقه الحضاري الإسلامي: من فقه الأصول إلى فقه الواقع وفقه التاريخ**، سلسلة الوعي الحضاري؛ ٤ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير، ٢٠١٢).

خاتمة

الثورات العربية والثورات المضادة في النظام الدولي
اختبارات جديدة للديمقراطية والعدالة العالمية

تبلور الجدال حول مفاهيم الديمقراطية والتغير العالمي بين المنظورات التقليدية وبين المنظورات النقدية سواء الغربية أو الحضارية الإسلامية خلال العقد السابق على اندلاع الثورات العربية.

وفي قلب هذه الثورات والثورات المضادة لها برعاية خارجية برزت قضية نمط الديمقراطية المأمولة وأثر التدخلات الخارجية عليها.

فإن الثورات العربية لم تقم ضد الاستبداد والفساد الداخلي فقط بحثاً عن الحرية والديمقراطية والعدالة، لكن قامت أيضاً ضد التبعية والهيمنة الخارجية بحثاً عن الاستقلال الوطني. وهكذا تقاطعت في هذه الثورات مطالب الداخل مع المطالب تجاه الخارج وعلى نحو يبرز وطأة الخارج على الداخل وعلى الإقليمي.

وعلى الرغم من أنه يمكن القول: إن اندلاع الثورات المتتالي ـ وعكس ما تدّعي الثورات المضادة ـ ليست مؤامرة خارجية، فلقد ظلّ الخارج متربصاً مراقباً متدخلاً في مسار هذه الثورات علناً وضمناً وللإجهاض أو الاحتواء أو التقييد. هكذا قال لنا فقه واقع السنوات الأربع السابقة.

ولقد تأكد ذلك الواقع في ضوء فقه التاريخ من ناحية، واختبر ذلك الواقع من ناحية أخرى حقيقة الفكر الدولي السائد عالمياً حول الديمقراطية وحقوق الإنسان. وتحقق ذلك التأكيد والاختبار في ضوء المفارقة بين الوضع مع بداية الثورات (حين ثارت التساؤلات) وبين الوضع مع توالي الثورات المضادة وخاصة في مصر (حين وضحت الإجابات).

أولاً: الثورات في فقه التاريخ وفقه الفكر الدولي[(١)]

من ناحية: إذا كان فريد هاليداي (Fred Halliday) قد طرح بقوة ـ في التسعينيات ـ هل انتهى عصر الثورات الشعبية[(٢)]، فلقد تواترت رؤى أكاديمية فكرية غربية ناقدة لمساوئ «الثورات الصغرى» (في الثمانينيات والتسعينيات) من حيث عدم الاستقرار والفساد واستبدال استبداد بآخر[(٣)]. والجدير بالذكر أن المسكوت

---

(١) نادية مصطفى، «الثورات العربية في النظام الدولي: خريطة الملامح والإشكاليات والمآلات،» في: **حولية أمتي في العالم: «الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي»**، العدد ١١ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠١٢).

(٢) Fred Halliday, *Revolution and World Politics: The Rise and Fall of the Sixth Great Power* (London: Macmillan, 1999).

(٣) انظر على سبيل المثال: إيمان أحمد رجب، محرر، «اتجاهات نظرية =

عنه في هذه الرؤى هو أن هذه الثورات الصغرى لم تكن في أغلبيتها إلا نتاج لعبة الصراع على النفوذ العالمي بين القطبين في عالم الحرب الباردة، وهي لم تكن ثورات شعبية ابتداءً، ولكن انقلابات نخب عسكرية بالأساس اجتذبت مساندة قطاعات من الشعوب. ومن ثَم، فالمسكوت عنه الأهم هو التدخلات الخارجية والضغوط الخارجية المتمثلة في الثورة المضادة من الداخل ومن الخارج، ودورها في احتواء وحصار الثورات والتأثير في مسارها بأشكالٍ مختلفة وبأدوات متنوعة من أهمها الانقسامات الفكرية والأيديولوجية الداخلية. فإن مواطن الخلل في الخبرات الثورية لا تقتصر على أسباب داخلية فقط، ولكن أين دور الأبعاد الدولية؟ وأين تسكين هذه الثورات في لعبة الصراع العالمي في مرحلة الحرب الباردة[٤]؟

ومن ناحية أخرى: يتضح من القراءة في الخبرات التاريخية هذا البعد الدولي المسكوت عنه بدرجة أكبر، وذلك بالتمييز بين أجيال وأنماط من الثورات. فبعد عصر الثورات الكبرى، فإنه

= في تحليل السياسة الدولية (الثورات: المفاهيم الخاصة بتحليل انهيار النظم السياسية)،» **السياسة الدولية**، العدد ١٨٤ (نيسان/ أبريل ٢٠١١).

(٤) من أحدث الدراسات النظرية عن الثورات والعلاقات الدولية ذات الأبعاد النظرية والتطبيقية مجموعة الدراسات التي أعدها شباب المدرسين المساعدين من تخصص العلاقات الدولية في قسم العلوم السياسية. انظر: أميرة أبو سمرة وأماني غانم، «الثورة والنظرية الدولية،» ودلال محمود، «الثورات العربية ونظرية الدومينو،» ورقتان قدمتا إلى: **الثورة ودراسة العلوم السياسية**، أعمال المؤتمر الأول لشباب المعيدين والمدرسين المساعدين بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة، ١٤ ـ ١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١١، تقديم إكرام بدر الدين؛ تحرير نادية مصطفى وأمل حمادة.

منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، توالت موجات من الثورات الصغرى في دوائر «الجنوب» ومنها دائرتنا العربية الإسلامية بالأساس. كانت هذه الثورات ذات أنماط مختلفة: ثورات مقاومة الاستعمار والتحرير والاستقلال (ثورة الشعب المصري ضد الحملة الفرنسية وصولاً إلى تولية محمد علي، ثورة الشهيد إسماعيل ضدّ محاولة الاحتلال البريطاني للهند، ثورة الشهيد شامل ضد محاولة الاحتلال الروسي للقوقاز، ثورة عرابي ضد التدخل البريطاني واستبداد الخديوي، ثورة المهدي في السودان ضد الإنكليز، ثورة عبد القادر الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي، ثورة عمر المختار ضد الاحتلال الإيطالي لليبيا، ثورة الشريف حسين على الدولة العثمانية، ثورة أتاتورك على الاحتلال الأجنبي وعلى نظام الخلافة الإسلامية، ثورة مصدق على النفوذ الأجنبي المساند للشاه في إيران، ثورة عبد الناصر على الملكية والاحتلال، الثورة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي) ثورات الصراع الأيديولوجي بين الشيوعية والرأسمالية (انقلابات عسكرية في معظمها) في أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وخاصةً في الستينيات والسبعينيات، وصولاً إلى الثورة الإسلامية الإيرانية ضد نظام الشاه المستبد والتابع للغرب، ثم وصولاً إلى ثورات شرق أوروبا منذ ١٩٨٩ (والتي بدأت إرهاصاتها في بداية الثمانينيات) وهي ثورات من أجل التحول الديمقراطي بالإصلاح وفق النموذج الغربي التمثيلي الرأسمالي، فهي ليست ثورات راديكالية عنيفة بالمفهوم الماركسي، وقد سبقها في ذلك بداية موجة التحول الديمقراطي في أمريكا اللاتينية، وصولاً الآن إلى الثورات العربية.

ومما لا شك فيه أيضاً أن الدراسة المقارنة بين هذه الموجات والأنماط لتبين الفارق بين مفهوم «الثورة» وفق التقاليد الماركسية (الثورتان الروسية والصينية)، ومفهوم «الثورة» وفق التقاليد الوطنية (ضد الاستعمار) ومفهوم الثورة وفق التقاليد الليبرالية (ضد النظم العسكرية والنظم الاستبدادية) ومفهوم الثورة الإسلامية (وفق التقاليد الشيعية). وجميعها موجات وأنماط كان لفشلها أو نجاحها تأثيرات متباينة في هيكل النظام الدولي ومنظومة قيمه بل كان لطبيعة توازنات النظام الدولي القائم وتدخلاته تأثيرها في مآل هذه الثورات اكتمالاً أو نقصاً. فإذا كانت الثورات الشعبية الكبرى الفرنسية ثم الأمريكية ثم الروسية ثم الصينية ثم الإيرانية قد أحدثت تأثيراً دولياً كبيراً وجذرياً فيمكن أن نفهم كيف في عصر «الدور العالمي الأمريكي» كان لا بد من أن يكون للنظام الدولي السائد والمحيط بالثورات أهمية كبيرة، من حيث كونه حليفاً مع الثورات أو ضدها، ومن حيث كون طبيعة الثورات وأهدافها تستقيم ومصالحه أم لا؟ بعبارة أخرى، فإن الثورية السلبية وفق الرؤية المشار إليه أعلاه، هي ليست الثورة بالمفهوم الماركسي فقط لما ينتابها من عنف ولكن ضم إليها «الثورات الإسلامية» أيضاً وجميعها تحدت هيمنة النظام الرأسمالي العالمي وحلفائه في الداخل، ولذا تعرضت لتدخلات خارجية متنوعة الأشكال لاحتوائها أو إفشالها.

ولم تعدم السياسة الأمريكية والسياسات الغربية بصفة عامة في النصف الثاني من القرن العشرين سبل التدخل ضد كافة أنماط الثورات بأدوات وآليات متنوعة، ومن بينها استراتيجية التلاعب بعقول قادة الثورات وقلوبهم، على النحو الذي أفرط

مثلاً في شرحه «كوبلاند» في كتابه عن سيرة علاقته بعبد الناصر، وهو الكتاب الذي علق عليه وأعاد تقديمه المرحوم أ. د. توفيق الشاوي[٥]. كما يمكن الإشارة أيضاً إلى كتابٍ مهم صدر في بداية الستينيات حرره عالم العلاقات الدولية مورتون كابلان بعنوان **ثورة في السياسات العالمية**[٦]، قدم فيه نصائح للسياسة الخارجية الأمريكية كان دافعها ما وصفه «كابلان» بأنه انتهاك السياسة الأمريكية لنفسها وهي تحاول ـ بنجاح متضائل ـ الدفاع عن الوضع الدولي القائم وعما يجب أن يكونَ عليه العالم وفق الرؤية الأمريكية؛ ذلك لأن عدم فعالية استراتيجية السياسة الخارجية الأمريكية في تلك المرحلة ـ وفق رؤية «كابلان» ـ إنما تنبع من سببين: **أحدهما** عدم الفهم المناسب للقوى التي تعيد تشكيل العالم والعديد منها ذو تأثير ثوري، والسبب **الثاني** هو التركيز على المصالح الداخلية وإمكانية حمايتها بسياسة العزلة.

وبعبارة أخرى، حذر «كابلان» الولايات المتحدة من الأوضاع الثورية في العالم الثالث بصفةٍ خاصة. ولكن لماذا؟ هل لاحتوائها ومنع تحقيق أهدافها لما فيه من إخلال بميزان القوى العالمية أم لدعمها؟

لقد رفض «كابلان» الرؤية التي تصف اتجاه الحياد في ذلك الوقت بأنه غير أخلاقي، كما رفض وصف دول عدم الانحياز بأنها غير مسؤولة، ونبه إلى أنها تمثل ثلث سكان

---

(٥) انظر: توفيق الشاوي، **الدبلوماسية والمكيافلية في العلاقات العربية الأمريكية خلال عشرين عاماً (١٩٤٧ ـ ١٩٦٧): دراسة وتحليل حول كتاب «لعبة الشعوب»** (القاهرة: منشورات العصر الحديث، ١٩٧١).

(٦) Morton Kaplan, *The Revolution in World Politics* (New York: Wiley, 1962).

العالم وأنها يمكن أن تساند الغرب بقدر ما يمكن للغرب أن يساندها.

ومن الواضح أن منحى «كابلان» نحو نظام عالمي جديد (New World Order) لم يكن هو منحى السياسة الأمريكية التدخلية خلال الحرب الباردة بالأدوات كافة وخاصةً احتواء الثورات وتقييدها بالطرق كافة وحتى تحقق للولايات المتحدة الانتصار من دون حرب كبرى على الاتحاد السوفياتي وحلفائه.

وفي المقابل وبديلاً عن أنماط الثورات كافة (الصغرى) التي استمرت القوى الغربية في احتوائها وتقييدها وأحياناً توظيفها، أضحى أسلوب التحول الديمقراطي التدريجي هو البديل السلمي الإصلاحي للتغيير المقبول من الغرب، وشريطة أن يكون وفق النموذج الليبرالي التمثيلي الرأسمالي. ومن ثَم اختفت بالفعل في أدبيات النظم المقارنة والعلاقات الدولية مفاهيم الثورات ونظرياتها في مقابل صعود مفاهيم حقوق الإنسان والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي والمجال العام والتيار الرئيس والإصلاح التدريجي السلمي من دون عنف، كما حلت مفاهيم دراسات السلام، واللاعنف، والمقاومة المدنية محل مفهوم الثورات الذي شاع قبل أكثر من عقدين.

ولقد دافع الغرب عن هذه المفاهيم لأنه يفترض بها أن تحقق أمرين: التحول للنمط الغربي في النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية الذي يركز على النخب والأطر العلوية دون الجماهير، مع استمرار روابط التبعية مع النظم المتحولة في إطار نظام عالمي يهيمن عليه النموذج الحضاري الغربي الرأسمالي، وهو نظام عالمي غير عادل سياسياً أو اقتصادياً أو

إنسانياً، وتتعدد الدعوات لتغييره وتحوله إلى نظام أكثر عدالة وإنسانية، ومن خلال ما يسمى «الديمقراطية العالمية» أو العدالة العالمية، أو المجتمع المدني العالمي، ومن خلال مقولات بعض الأطر النظرية (مثل النظرية النقدية) التي تمثل ثورة معرفية على الحداثة الرأسمالية وعلى المركزية الحضارية الغربية (كما سبق ورأينا).

ثانياً: من الأسئلة إلى الإجابات
النظام الدولي وإجهاض الثورات

إن خلاصة التحليل السابق من واقع الأدبيات النظرية ومن واقع الخبرات التاريخية لتبين لنا مدى أهمية السؤال الذي طرحه هاليداي ومدى أهمية محاولة الإجابة عنه (والسابق طرحها)، ليس لترفٍ علمي ولكن لأغراض عملية تتصل بصفةٍ خاصة بفهم الوضع الحالي للأبعاد الدولية للثورات العربية (مستقبل تأثير النظام الدولي). والأهم قبل ذلك هو فهم أسباب انفجار هذه الثورات في حد ذاتها وطبيعة ما تم إنجازه منها وما تواجهه من تحديات (حتى الآن) في مصر وتونس وسوريا واليمن وليبيا.

فإن انفجار هذه الثورات في حدّ ذاته كان ضدّ كل التحليلات المشار إليها آنفاً عن أفول نجم الثورات وخاصةً في المنطقة العربية، في ظل آثار توازن القوى العالمية منذ نهاية الحرب الباردة، بل لقد كان اندلاع هذه الثورات تأكيداً لفشل مناهج الإصلاح التدريجية والشكلية لنظم مستبدة وفاسدة كانت حليفة لمن يدعي الدعوة إلى إصلاحها، كما أن هذا الاندلاع كان بمثابة إجابة إبداعية من الشعوب الثائرة عن سؤال طالما

تجادلت حوله النخب، وطالما مثّل معضلة أمام فكر المقاومة والمعارضة الوطنية بتياراتها كافة: كيف يمكن كسر جمود الإصلاح وفشله؟

ومن ثَم، فعند اندلاع الثورات ثار التساؤل: ماذا بعد المفاجأة بالثورة المصرية وقبلها الثورة التونسية؟ أليس متوقعاً وفق التحليل السابق أن يتحرك النظام الدولي السائد لاحتواء هذه الثورة (وغيرها من الثورات العربية) والعمل على إجهاضها حتى ولو لم تكن ثورة راديكالية (انتهى عصرها) أو ثورة إسلامية (أي على غرار إيران)؟ أم يمكن تصور أن هذا النظام الدولي سيتجه إلى احتواء الثورات وتقييدها وتحويل مسارها حتى لا تحقق استقلالية كاملة؟

والأهم أيضاً عند اندلاع الثورات هو هل حالة توازن القوى وموضع الولايات المتحدة منها مقارنةً بالقوى الكبرى بعد عقدين من نهاية الحرب الباردة؟ وهل تسمح بما سمحت به خلال الستينيات والسبعينيات من احتواء وتقييد الثورات في العالم الثالث أم أن نموذج الثورة المصرية المغايرة، (وعلى الرغم من كل تحديات الثورة المضادة الداخلية والخارجية) سيفتح السبيل أمام سؤال آخر: **كيف تصبح مصر الثورة والثورات العربية اختباراً لحقيقة مقولات وسياسات النظام الدولي السائد عن الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية؟ وهل سيدعم هذا النظام الدولي التحول الديمقراطي في العالم العربي والناتج عن ثورات شعبية وليس انقلابات نخبوية، بلا شروط وحتى لو كان يشهد صعوداً إسلامياً؟**

- ١ -

قدم لنا العام الأول من عمر الثورات من الأسئلة الجديدة أكثر مما قدم من الإجابات، حيث بدا الخارج بمثابة الحاضر الغائب.

فكانت حالة الثورة في ليبيا واليمن وسوريا من **ناحية**، وحالة المراحل الانتقالية في مصر وتونس من ناحية **أخرى**، وحالة التجميد في البحرين من ناحية **ثالثة**، وحالة الترقب والحذر في الأردن والمغرب والجزائر من ناحية **رابعة**، وحالة ردود الأفعال الدفاعية أحياناً والهجومية أحياناً أخرى من جانب الخليج بقيادة سعودية من ناحية **أخيرة**، جميعها قدمت إجابات متعددة عن السؤال: إلى أين؟ وإن كانت جميعها ذات دلالة واحدة وهي أن النظام الدولي السائد يعمل لاحتواء وتقييد ما أسماه حالة «الربيع العربي» وعدم مساندة الشعوب الثائرة بلا شروط، وعلى نحوٍ يهدد، كما بينت بعض المؤشرات، بأن يتم إعادة إنتاج النظم القديمة بوجوهٍ جديدة مع استمرار البنى والهياكل الاجتماعية والاقتصادية نفسها، ولو مع تغير في البنى السياسية العلوية.

وإذا كانت السياسات الغربية العالمية تستند إلى مقولات الديمقراطية والمدنية وحقوق الإنسان والمساواة، فإن الخطابات الأكاديمية والفكرية في الدوائر الغربية كانت تتجادل أيضاً حول أزمات الديمقراطية في المجتمعات والدول الغربية، كما كانت تتجادل أيضاً حول إمكانيات «الديمقراطية العالمية» (كما سبق ورأينا).

وفي حين رأى بعضهم أن هذه الديمقراطية العالمية المنشودة تستند إلى ديمقراطيات على النموذج الغربي الليبرالي، فإن اتجاهاً **آخر** أكثر نقدية وبنائية كان يبحث في تعددية المرجعيات الحضارية لهذه الديمقراطية حتى تصبح عالمية حقيقةً. في حين رأى اتجاه **ثالث** أن العدالة العالمية لا بد من أن تسبق الديمقراطية العالمية بل تُعد شرطاً مسبقاً لها. إن العدالة تتصل بالشعوب أكثر مما تتصل بالنخب مثل «الديمقراطية». وكان الأمل أن نستطيع في هذه المرحلة من تفاعلنا مع الغرب حول مرجعيات الإصلاح والتغيير في مجتمعاتنا ونظمنا أن نبدع نموذجاً حضارياً جديداً في التغيير عوضاً عن النقل والاستيراد أو عوضاً عن الجمود والتقليد.

إن طبيعة وضع دائرتنا العربية الإسلامية في النظام الدولي خلال العام الأول من الثورات، إنما فرضت إشكاليات جديدة، وكانت تفرض أن ندركها ونتعامل معها بشكل جديد، بحيث لا تصبح المشاكل أو الحلول مجرد «الشراب نفسه في أكواب جديدة». إن المحك الحقيقي للجديد كان يكمن في الناس، في الجمهور، في نخب جديدة، في استعادة المجتمع لمدنيته ومبادرته وإرادته في إطار هويته وخصوصيته المنفتحة على الإنسانية.

ومما لا شك فيه أن عاماً من الثورات وقبل أن تبدأ بجدية تصفية النظم القديمة ناهيك بعدم البدء في بناء نظم جديدة، مما لا شك فيه أن عاماً من الثورات بحثاً عن قيادة للمراحل الانتقالية وفي انتظار نتائج العمليات الانتخابية المنشئة لمؤسسات جديدة، مما لا شك فيه أن هذا العام لم يكشف بسهولة عن

ملامح خطة القوى العالمية تجاه الثورات أو عن أبعاد رؤى استراتيجية وتوجهات نحو سياسة خارجية جديدة (ما مصادر التهديد من النظام العالمي؟ وما هي أوراق المقاومة وخاصةً لمصر وتونس وليبيا؟)[٧]. فنحن كنا في انتظار الاختبار الحقيقي لخطة القوى العالمية، وذلك حين يتأكد الصعود الإسلامي في الثورات كافة؛ حيث إن العام الأول من الثورات إنما كان عاماً استكشافياً لم يقدم إلا مؤشرات وتساؤلات عن خريطة القوى السياسية الجديدة ولم تتضح معه الصورة كاملة عن شروط القوى الغربية تجاه «نجاح الثورات» وخاصةً لو كانت بقيادة إسلامية، كما لم تتضح الأثمان التي تستعد القوى الوطنية والإسلامية بصفة خاصة لدفعها أو عدم قبولها ثمناً لاستقلال الوطن الحقيقي، إلا على ضوء نتائج الانتخابات البرلمانية ووضع الدساتير والانتخابات الرئاسية، ومن ثَم مدى قدرة القوى السياسية الداخلية على الاصطفاف الوطني، فإن التاريخ يذكرنا دائماً أن أداة القوى الخارجية الأساسية في التدخل هي الانقسامات الداخلية. ولقد أفرزت عقود القهر والاستبداد والفساد خطوط تقسيم عديدة في داخل مجتمعاتنا ودولنا درجت القوى الخارجية على توظيفها، فكيف ستكون قدرتها من جديد على توظيف هذه الانقسامات بعد الثورات؟ سؤال قدم الإجابة عنه العامان التاليان من عمر الثورات.

فهل وعت شعوبنا دروس التاريخ وهي أن «الغرب

(٧) نادية محمود مصطفى، «السياسة الخارجية للثورة المصرية بين الأبعاد الداخلية والخارجية،» في: عبد الإله بلقزيز، محرر، **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢).

الاستعماري» طيلة ثلاثة قرون لم يتمكن من إجهاض تجاربنا المتعاقبة في الإصلاح إلا من داخلنا؟ فكما بدأت ثوراتنا من داخلنا غير آبهة بتاريخ التحالف العضوي الممتد بين النظم المستبدة الفاسدة وبين الخارج، فهل تستمر في معركتها للتغيير وهي مدركة كم تتعدد أدوات وأنماط التدخل من الخارج من ناحية، وكم تتعدد أيضاً من ناحية أخرى سبل مقاومتنا الحضارية الممتدة؟

خلاصة القول: إن مستقبل الثورات العربية بعد عامها الأول وقدرتها على إحداث تغيير حضاري في المنطقة تجسيداً لنماذج الثورات الحضارية التي كانت عليها كل الثورات حين بدايتها، كان يمثل مدخلاً أساساً في تغيير النظام العالمي نحو درجة أكبر من التدافع الحضاري وليس الصدام الحضاري مع الغرب بالضرورة تحت ضغط الثورات العربية والأزمات المتلاحقة في بنية قيم النظام الدولي السائد ومنظومتها.

ولعل أهم الملامح بل الملمح الرئيس الذي اتضح بالتدريج عبر عام من الثورة هو الصعود الإسلامي، ومن ثَم فإن العام الثاني كان لا بد من أن يقدم لنا كثيراً عن مستقبل الثورات في ظلّ هذا الصعود وخاصة من حيث قدرة القوى الإسلامية الصاعدة على إدارة التدخلات والعلاقات الخارجية مع قوى النظام الدولي المتربصة بالثورات والمحددة من قبل لشروط التعامل مع الإسلاميين ولأنماط الديمقراطية المقبولة. وكان المحك الأساس في هذه القدرة هو النجاح في عملية البناء الداخلي والإقليمي الجديد على نحو يرد الاعتبار لمفهوم السياسة بصفة عامة من رؤية حضارية إسلامية ويرد الاعتبار للعلاقة بين

الإسلام والثورية والمدنية والحريات والعدالة الاجتماعية[8].

- ٢ -

هذا ولقد قدم لنا العام الثاني من عمر المراحل الانتقالية للثورات المتعثرة بعض الدلالات والإجابات التمهيدية عن الأسئلة، بحيث انطلقت التحذيرات والمخاوف أكثر مما كانت عليه الآمال.

لقد كانت الثورات العربية ابتداءً، ثم حركات «الاحتلال» لميادين كبرى في عواصم ولايات أمريكية، وعلى رأسها نيويورك، وعواصم أوروبية أيضاً، بمثابة رؤوس جبال الجليد العائمة، التي كشفت عن مرحلة التحول التي يدخلها النظام العالمي. إن الثورات العربية لم تكن ثورات من أجل الكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية فحسب ولكن أيضاً من أجل الاستقلال الوطني عن جذور وروابط التبعية للنظام الرأسمالي الليبرالي العالمي. ومع تساقط النظم العربية العميلة والتابعة لهذا النظام العالمي تآكلت عناصر جديدة لاستمراريته في الهيمنة وتراكمت علامات تحوله، ومن أهمها اهتزاز الحدود الفاصلة بين الحركات الاحتجاجية والحركات المجتمعية والثورات الشعبية في دول الشمال والجنوب على حدٍ سواء؛ حيث تضافرت الحركات المضادة للعولمة، من مرجعياتٍ متعددة سواء

(٨) انظر التفاصيل في: نادية محمود مصطفى، **مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين: رؤية من منظور الفقه الحضاري الإسلامي... من فقه الأصول إلى فقه الواقع وفقه التاريخ**، سلسلة الوعي الحضاري؛ ٤ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير، ٢٠١٢).

في الشمال أو الجنوب، ضد أشكال الاستبداد والظلم السياسية والاقتصادية والثقافية كافة[9].

ألا يعني هذا مجدداً أن مآل الثورات العربية ومستقبل التحول في المنطقة كان بمثابة مدخل ومخرج في آنٍ واحد في مستقبل عملية التحول العالمية الجارية[10]؟ ومن ثَم لم يكن الاهتمام بتحولات النظام العالمي الراهنة اهتماماً بما هو خارج نطاق الثورات العربية وتحدياتها الداخلية، ذلك لأن هذا «الخارج» هو مصدر تحدٍ أساس لمسار هذه الثورات بل ربما يكون «التحدي الأساس» بما يفرضه من شروط وقيود خلال تدخلاته متعددة المستويات (النظمية الدولية، الرسمية والمدينة، أو من السياسات الخارجية للقوى الكبرى) في هذه الثورات. ومن ثَم، فالقول إن محك نجاح الثورات ليس في ما ستحدثه من تغيرات سياسية داخلية ولكن في ما ستحققه من تحولات حضارية شاملة، هو قول يستدعي من ناحية الأبعاد المعيارية القيمية المتصلة بالإنسان، وليس فقط المتصلة بهياكل القوة

(٩) وصف عالم الاقتصاد الشهير، الحائز على جائزة نوبل «جوزيف ستجلتز» حركات الاحتجاج في مصر وتونس وإسبانيا ثم وول ستريت بأنها حركة كونية بسبب فشل النظام وعجز الديمقراطية. انظر: مقاله المترجم والمنشور تحت عنوان «الغرب على خطى مصر وتونس بسبب «فشل النظام» و«عجز الديمقراطية»،» **الشروق**، ٨/١١/ ٢٠١١، ص٧، انظر أيضاً: كارين أبو الخير، «العاصفة القادمة: النظام الاقتصادي العالمي يندفع نحو أزمة هيكلية حادة،» **السياسة الدولية** (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١)، ص١٥٢.

(١٠) حول الأبعاد الدولية للثورات العربية وما تمثله من تحديات، انظر: نادية محمود مصطفى، **الثورات العربية في النظام الدولي**، سلسلة الوعي الحضاري؛ ٨ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير، ٢٠١٤).

المادية ومؤسساتها سياسياً واقتصادياً، كما يستدعي من ناحيةٍ أخرى الأبعاد الخارجية، المادية منها والمعيارية. فالتدخلات الخارجية في العالم العربي والإسلامي بصفةٍ عامة لم تكن لأهداف مادية فقط أو بأدوات تقليدية فحسب ولكن استدعت دائماً ـ وعبر التاريخ وصولاً إلى الآن ـ أبعاداً قيمية تتصل بالنموذج الحضاري وليس النموذج السياسي أو الاقتصادي فقط، حيث وقع في قلب مشاهد مقاومة الأمة الإسلامية من أجل النهوض التدافع بين مشروعين حضاريين: **أحدهما** وافد يريد أن يتغلب، **والآخر** يحاول النهوض من جديد وبوسائل مقاومة متعددة، واجهت جميعها تزايد وتصاعد وطأة الاختراق الخارجي، سواء داخل الدول والمجتمعات العربية والإسلامية أو في العلاقات في ما بينها أو في علاقاتها مع بقية العالم[(١١)].

وبعبارةٍ أخرى، فإن نجاح التحولات الإقليمية الحضارية في الشرق والجنوب كان بمثابة مدخل من مداخل عملية التحول الحضاري العالمية، إلى جانب المداخل الداخلية في المجتمعات

(١١) حول خريطة أنماط التدخلات الخارجية عبر مراحل التطور التاريخي للعلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي، وموضع الأبعاد الثقافية والحضارية منها، وصولاً إلى مرحلة العولمة وتحدياتها الثقافية للعالم الإسلامي والمتضافرة والمجدولة بالتحديات السياسية والعسكرية والاقتصادية انظر: نادية محمود مصطفى، «التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية،» في: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، محرران، **الأمة في قرن ـ عدد خاص، الكتاب السادس تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢)، ونادية محمود مصطفى، «تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية: رؤية إسلامية،» في: **مستقبل الإسلام** (دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤).

الغربية ذاتها؛ حيث تشهد هذه المجتمعات مراجعات واحتجاجات عديدة ليس على السياسات فقط، ولكن على النموذج السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

حقيقةً، إن جوانب من الأطروحات السابقة قد لا تبدو جديدة تماماً؛ حيث تتعدد سوابق الحديث عن «الأزمة الأخلاقية والقيمية وعلاقتها بمستقبل الغرب»[١٢]، كما تتعدد سوابق الحديث عن أن أزمة «العالم العربي والإسلامي ليست أزمة مادية فقط ولكن هي أزمة فكرية وثقافية أيضاً متعددة الأسباب»[١٣]، **إلا أن المرحلة الراهنة من هذا الحديث بعد عامين من الثورات اتسما بجانبين يستوجبا الاهتمام بدرجة التحولات العالمية الحادثة وطبيعتها:**

من ناحية، أنها تقترن في الغرب بأزمة قيادة وبأزمة نظام رأسمالي في شقيه: الاقتصادي (اقتصاد السوق) والسياسي (الديمقراطية التمثيلية البرلمانية).

---

(١٢) انظر على سبيل المثال: أوزولد شبنجلر، «**أفول الغرب**».

(١٣) انظر على سبيل المثال: عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز،» في: عبد الوهاب المسيري، محرر، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** (الجزء الأول) (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)؛ عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة الإرادة والوجدان المسلم.. البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة.. في إصلاح الثقافة والتربية رؤية إسلامية معاصرة** ([د. م.]: دار الفكر، مؤسسة تنمية الطفولة، ٢٠٠٤)؛ منى أبو الفضل، «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل،» ترجمة عارف عطاري، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٦)، وأحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، تعريب وتحرير وترجمة إبراهيم البيومي غانم (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦).

ومن ناحية أخرى تقترن لدينا بثورات شعبية غير مسبوقة من حيث التزامن والتكرار والطبيعة في تاريخ ثورات المنطقة، فهي ليست ثورات على المؤسسات القائمة فقط باسم الديمقراطية، ولكن على هياكل علاقات القوة المادية والثقافية الداخلية والخارجية وعلى منظومات القيم سواء الموروثة الجامدة أو الوافدة الدخيلة.

إن هذه المقولة المزدوجة تفرض قضيتين منهاجيتين مهمتين أمام دارسي العلاقات الدولية من دائرة الجنوب أو من الدائرة العربية والإسلامية: **الأولى**: هي الاهتمام بالأبعاد المعيارية القيمية للتحولات الجارية إلى جانب الأبعاد الأخرى، بل على نحوٍ يجمع بينها في رؤية حضارية شاملة تقدم إسهامها إلى جانب الرؤى أو المنظورات الأخرى التي تهتم أيضاً بالأبعاد المعيارية. **أما القضية الثانية**: فهي عدم الفصل بين دراسة التفاعلات والتحولات النظمية الوطنية وبين نظائرها الإقليمية والعالمية الجارية الآن[١٤].

فإذا كان الخارج ـ في وقتٍ مبكر من عمر الثورات (وخاصةً مع بداية تدخل الناتو في ليبيا) ـ بمثابة الحاضر الغائب في التحليلات عن الثورات ثم اقتصر الاهتمام ـ حين بدأ في البروز في دوائرنا ـ على أدوات التدخل الخارجي التقليدية من دون الاقتراب من الثورات من مدخل نظمي كلي يضع التحولات

---

(١٤) نادية مصطفى، «تجاوز الثنائيات: رؤية حضارية مغايرة لفهم صراعات ما بعد الثورات العربية،» **السياسة الدولية** (ملحق اتجاهات نظرية)، العدد ١٩٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢)، (ملحق اتجاهات نظرية).

في المنطقة في إطارها النظمي العالمي تأثيراً أو تأثراً، فإن الاستثناء على هذه المقولة قليل في دوائرنا؛ حيث نجد بعضهم ومنذ البداية ينتبه إلى أهمية الأبعاد الدولية للثورات العربية باعتبارها حينئذ الحاضر الغائب في الاهتمام، مبرزاً من ناحية مغزى الخبرة التاريخية للتدخلات الخارجية في إجهاض ثوراتنا في دائرتنا الحضارية، ومن ناحية أخرى مغزى التأثيرات الخارجية في مجموع الثورات التي اندلعت متزامنة، إما إجهاضاً أو احتواءً أو تقييداً. ثم بدأ بعضهم الآخر يرى ضرورة أن نربط بين ثورات الربيع العربي وبين الأزمة المالية العالمية، وأن نرى «صلة واضحة بين الأوضاع الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط ومرحلة جديدة في طور البزوغ في العلاقات الدولية»[١٥].

وهذه الحالة الذهنية والمعرفية والفكرية الآنية أي عدم وضع تصورات استراتيجية عن مستقبل الثورات في ظل مستقبل التحولات العالمية، كانت من أخطر التحديات التي واجهت فهمنا للعقبات التي تعترض مسار الثورات، إما لإجهاضها أو لجعلها مجرد حركات لإصلاحاتٍ محدودة وليس منطلقات لتحولات جذرية شاملة، فإن أهم هذه العقبات يكمن في الخارج وفي ضفائر علاقاته مع الداخل. ولعل نظرة إلى التاريخ ـ كما سبقت الإشارة ـ تبين لنا كيف أن مستقبل التغيرات في أوطاننا وأقاليمنا الحضارية قد ارتهن بدرجةٍ كبيرة بالإطار الدولي المحيط وتأثيراته علينا من خلال شبكة تفاعلاتنا وأوضاعنا الداخلية

---

(١٥) انظر على سبيل المثال: جميل مطر، «دخلنا الحد الفاصل بين عهدين،» **الشروق**، ٣/١١/٢٠١١، ص١١.

والإقليمية بالطبع، التي إن استطاعت في أوقات القوة والمنعة أن تقلص من الآثار السلبية للتدخلات الخارجية، فإن الحالة في أوقات الضعف والقابلية للاختراق قد عظمت من الآثار السلبية لهذه التدخلات(١٦).

ـ ٣ ـ

ولقد قَدَّمَتْ أنماطُ التدخلات الخارجية في الثورات العربية عبر ما يزيد عن الثلاث سنوات اختبارات متجددة لموازين القوة الدولية ولتوجهات القوى الكبرى نحو المنطقة، وفي قلبها الثورات والثورات المضادة لها والانقلاب عليها، كما قدمت اختبارات أكثر أهمية لشعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان ومدى عالميتها واحترامها على نحو يدعم من نتائج التحليلات في الفصول الأربع الأساسية في هذا الكتاب خاصة شروط مشاركة الإسلاميين وإدماجهم في الحياة السياسية ونمط الديمقراطية الممكنة. ولقد كان الصعود الإسلامي في هذه

(١٦) حول هذه المفاصل لتطور التدخلات الخارجية وتطور النظام الدولي وآثارها في وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي قوة أو ضعفاً، انظر: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، «مقدمة،» **أمتي في العالم**، العدد الأول (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)؛ ودودة بدران، «وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة،» في: **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى، ١٢ ج ([واشنطن]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ١٢، ونادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، **مقدمة العدد الثاني من أمتي في العالم (١٤١٩ ـ ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠).

الثورات مبعثاً للجديد في هذه الاختبارات؛ حيث إن المنطقة العربية كانت دائماً (ومنذ قرون) ساحة لاختبارات التوازنات العالمية المتوالية وكذلك اختبار مدى عالمية المفاهيم والمؤسسات الغربية الحداثية العلمانية.

إن تراكم خبرة التدخلات الخارجية وأنماطها عبر المراحل الانتقالية وحتى الانقلاب في مصر وما بعده بصفة خاصة قد بينت قدر التدخل من أجل الضغط والتقييد واختبار القدرة على الاستمرار في مواجهة الثورات المضادة «للثورة بقيادة إسلامية» أو «للثورة بديمقراطية يشارك فيها إسلاميون» أو غير ذلك.

وماذا الآن مع انكشاف الثورات المضادة؟

إن فصول الكتاب جاءت لتؤسس نظرياً وتاريخياً من **جهة** لقضية محورية، ومن ثَم فإن خبرة الثورات العربية ترصد وترسم خريطة الأفعال والأقوال الدالة من جهة **ثانية**، وتطلق التحذيرات وتنبه للضرورات من جهة **ثالثة**. وكل هذا يساعد على الآتي: فهم المآلات الراهنة (بعد ثلاثة أعوام كاملة من الثورات) لحقيقة موقع الثورات العربية من التغيرات في النظام الدولي تأثيراً وتأثّراً، كما يساعد على إزاحة الغبار الذي تثيره قوى الثورات المضادة لتشويه قوى الثورة باتهامها بأنها أدوات لمؤامرات خارجية لتنفيذ مشروع الشرق الأوسط الكبير لتقسيم المنطقة، في حين أن اندلاع هذه الثورات هو الذي أعلن في حينه مقاومة هذا المشروع والتصدي للتحالف بينه وبين النظم الاستبدادية التابعة الفاسدة كما أن الثورات المضادة والانقلاب في مصر هو الذي

يتآمر مع الخارج على أمن مصر ووحدتها واستقلالها[17].

---

(١٧) انظر على سبيل المثال حول الأبعاد الدولية والحالة المصرية في الوقت الراهن: نادية مصطفى، «القوى الغربية والانقلاب وثنائية المبادئ والمصالح،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:
<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=833:2013-09-03-19-55-51&catid=85:2012-12-09-11-09-38>;
أعمال حلقة نقاشية «حالة التوازن العالمي نحو الشرق الأوسط وانعكاساته على مصر»، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، في جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣ (غير منشورة)؛ نادية مصطفى وأمجد جبريل، «إعادة ترتيب المنطقة على ضوء تجديد الاستراتيجية الغربية المتحالفة مع روسيا: الدلالات بالنسبة لمصر،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:
<http://hadaracenter.com/pdfs/%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%A7.pdf>;
شريف عبد الرحمن، «التوازن الدولي حول المنطقة وأثره على التحالفات الإقليمية: الدلالات بالنسبة للأمن القومي والاستقلال الوطني المصري،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:
<http://hadaracenter.com/pdfs/%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%81.pdf>;
نادية مصطفى، «من الثورة إلى الحرب على الإرهاب: تحالفات الداخل والخارج،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:
<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=885:2014-04-27-10-26-42&catid=85:2012-12-09-11-09-38&Itemid=484>;
نادية مصطفى، «الغرب الرسمي يساند الداء (الانقلاب) والغرب الحقوقي المدني يدين الأعراض،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:
<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=890:2014-05-11-03-43-23&catid=85:2012-12-09-11-09-38>;
نادية مصطفى وأمجد جبريل، «خريطة التفاعلات الإقليمية والدولية وانعكاساتها على مصر،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:
<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=895:2014-05-21-13-24-01&catid=85:2012-12-09-11-09-38>, and
شيرين حامد فهمي، «الانتخابات الرئاسية المصرية ٢٠١٤ في عيون صحف غربية =

ومن ملامح مآلات التدخلات والتأثيرات الخارجية الراهنة مع انكشاف الثورات المضادة ما يأتي:

من ناحية: تعثر كافة الثورات: ما بين احتواء الثورة السورية وتقييد تقدمها بالتلاعب بأوراق مساندة بعضهم لنظام بشار الأسد، ومساندة بعضهم الآخر للمعارضة المسلحة، على نحو غذّى الاقتتال بين فصائل المعارضة المسلحة، وذلك بالتداخل المعقد بين مواقف القوى الإقليمية المساندة لطرفي الأزمة وبين مواقفها تجاه الأزمات الأخرى في العراق ولبنان، وفي ظل تصاعد دور القاعدة من جديد وإثارة تهديدات المواجهات الطائفية، وتجميد الثورة في اليمن وإنهاك قواها بالمواجهة سواء مع الحوثيين أو مع القاعدة، وما بين تعثر الثورة في ليبيا والتهديدات بإسقاط المرحلة الانتقالية أمام ضغوط الانقسامات القبلية وضغوط الميلشيات المسلحة إضافة إلى عدم فاعلية الحكومة، وما بين تحديات الثورة في تونس نتيجة الاستقطاب الإسلامي ـ العلماني الحاد.

ومن ناحية أخرى: نجاح الثورة المضادة في مصر في عزل أول رئيس مدني منتخب انتخاباً حراً وتعطيل الدستور وإقالة الحكومة، وذلك من خلال حراك شعبي في ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠١٣ سانده تدخل عسكري لصالحه، وعلى نحو فجّر منذ ٣ تموز/يوليو ٢٠١٣ ثنائية الثورة الجديدة أم الانقلاب في ظل

= ومؤسسات دولية،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=901:hjk&catid=85:2012-12-09-11-09-38>.

استمرار مقاومة مدنية سلمية للانقلاب العسكري الذي يحاول شرعنة وضعه بتنفيذ «خارطة الطريق» التي أعلنها في ٣ تموز/ يوليو ٢٠١٣.

ومن ناحية ثالثة: إن مواقف القوى الكبرى من هذه الحالات الثورية والثورات المضادة تجاهها يكشف في مجمله عن ملامح أساسية:

ـ الحفاظ على شبكة المصالح التي استمرت عقوداً في بنائها في المنطقة ـ وخاصةً في مصر ـ وعلى رأسها المؤسسة العسكرية المصرية، والنخب العلمانية المسماة ليبرالية.

ـ الدفاع عن منظومة القيم الليبرالية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نحو يتضح معه نمط الديمقراطية المأمولة في المنطقة: ديمقراطية بلا إسلاميين، حتى ولو كانت في رداء عسكري.

ـ استعادة هدف «محاربة الإرهاب» على نحو واسع وفضفاض لا يقتصر فقط على «إرهاب» الراديكالية المسلحة العنيفة التكفيرية (أياً كان المسمى)، ولكن يتسع ليدخل معها قوى سياسية إسلامية أخرى، وعلى نحو يوظف الأوراق الطائفية وخاصة السنة/ الشيعة.

ـ انكشاف الموقف الأمريكي والأوروبي من رفض إسقاط بشار، ومن مساندة الانقلاب في مصر على الديمقراطية. ويتضح ذلك جلياً ليس من المواقف المباشرة (رفض توجيه ضربة عسكرية لنظام بشار، أو المساندة ولو المستترة «للتجميل» للانقلاب في مصر)، ولكن من شبكة التفاعلات الإقليمية التي

تبين في مجموعها أن القوى الكبرى تبحث عن صيغة جديدة للاستقرار في المنطقة وليس التغيير وفق مقتضيات الثورات. وتتلخص هذه الشبكة لدى القوى الكبرى في محاولة الوصول إلى حل سياسي للملف السوري، التفاهمات مع إيران، إعادة النظر في صيغ التعاون القائمة بينها وبين حلفائها التقليديين، وعلى رأسهم مصر والمملكة العربية السعودية.

ولهذا؛ وإلى جانب الاتفاق الإيراني ـ الغربي برز الحديث عن التقارب المصري ـ الروسي، وعن التوتر الأمريكي ـ الخليجي، وعن احتمالات تغيير أولويات الولايات المتحدة في المنطقة، وعن توجيه ضربة لمجمل المشروع التركي في المنطقة. وأياً كانت التفسيرات والتحليلات المتقابلة لأبعاد هذه التفاعلات الإقليمية المتداخلة، وأياً كانت تفاصيلها، إلا أنها في مجملها تبين أن هناك نوعاً من التوافق الدولي في هذه اللحظة. ويمكن اختصار أهداف هذا التوافق في هدفين كبيرين ـ من وجهة نظر القوى الخارجية المتدخلة في الشرق الأوسط ـ **أحدهما**: ضرب الثورات الشعبية في مجملها وخاصة الصعود الإسلامي في المنطقة العربية الناجم عن هذه الثورات، والمعنى هنا يتعلق بالاستئصال الكامل للإسلاميين تحت دعوى «مكافحة الإرهاب»، أو السماح لهم بالمشاركة بالشروط التي يضعها الخارج المتحالف مع قوى داخلية علمانية وقومية ترفع شعارات وطنية لكنها تستبطن (أي هذه القوى) معنى خاصاً للوطن المصري يجرده من أي امتداد عربي أو إسلامي، ويهدف إلى إنهاء مجرد الاهتمام المصري والعربي بإبداء موقف سياسي مما يحدث في المنطقة من سيناريو تفتيت واضح.

أما الهدف الآخر فيتعلق بوأد الدولة الفلسطينية، وتوقيع اتفاق سلام مع السلطة الفلسطينية، استثماراً لأوضاعها المتهالكة وللوضع الحرج الذي تمر به الثورات العربية منذ منتصف عام ٢٠١٣.

ومن ناحية رابعة: إن هذه الملامح في مجملها تقدم أدلة داعمة للتحذيرات التي أطلقتها في وقت مبكر منذ ٢٠١٢ عن التأثيرات السلبية المحتملة للنظام الدولي في الثورات العربية. فإن وأد الثورات العربية، والحيلولة دونها وإحداث تغيير أو تحول حضاري شامل هو حماية للهيكل القائم للنظام العالمي وحماية لمنظومة قيمه السائدة التي ما زالت قواه المتنفذة تدافع عن عالميتها، وحمايةً لاستمرار الولايات المتحدة في قيادة هذا النظام الرأسمالي العالمي الذي يُصارع ليتكيف من جديد في مواجهة ما يُقابل من تحديات.

فإن نجاح هذه الثورات العربية في إرساء تعددية وديمقراطية وعدالة واستقلال، من شأنه أن يكون مدخلاً في التغيير والتحول العالمي نحو عالم أكثر ديمقراطية وعدالة وإنسانية. وهذا التغيير لن يحدث من مراكز النظام العالمي فقط، ولكن لا بد من أن تشارك فيه دوائر حضارية أخرى، حلاً لمشكلاتها ابتداءً ومساهمةً في حل مشكلات العالم برمته بعيداً عن استبداد وهيمنة دائرة بعينها، وكذلك بعيداً عن صراعية النظام العالمي الراهن وماديته واستهلاكيته.

إن ثلاثة أعوام من مسار التدخلات الخارجية في الثورات العربية قد بين زيف ادعاء القوى القائدة في النظام العالمي بمساندة الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات من دون ثمن أو

تكلفة، كما بين أن استمرار قيادة العسكر للحياة السياسية أداة أساسية لحماية المصالح الغربية. وأخيراً، كشفت هذه الأعوام الثلاثة قدر التهديدات التي تواجه «المسار الإسلامي الديمقراطي»، فلم يعد ما يُسمى «الإسلام الراديكالي» أو «الإسلام المسلح» أو «التكفيري» (الذي تجسده القاعدة ثم «داعش» في نظر الغرب) هو المهدد الوحيد للديمقراطية والاستقرار، ولكن لحقت به القوى الإسلامية الديمقراطية بعد أن أُلصقت بها صفة الإرهاب(١٨).

وأخيراً: ماذا بمقدور شعوبنا الثائرة في مواجهة هذه الخريطة المعقدة للأبعاد الدولية المحيطة؟ سؤال اختتم به دائماً تحليلاتي منذ اندلاع الثورات، وأجد أنَّ الإجابة عنه ما زالت صالحة حتى الآن وستظل صالحة؛ لأنها تمثل حكمة تاريخية مفادها أن إرادة الشعوب لا بد من أن تنتصر من أجل الحرية والكرامة والعدالة والإنسانية، ومن أجل التدافع وليس الصدام الحضاري.

إن الذكرى الأولى للانقلاب في ٣ تموز/يوليو ٢٠١٤، على ثورة ٢٥ يناير في مصر في ٣ تموز/يوليو ٢٠١٣، لتؤكد دأب القوى الغربية الكبرى على الحفاظ على هيمنتها الشاملة على المستوى العالمي، وهو الأمر الذي يواجه تحديات كبيرة

---

(١٨) انظر: نادية مصطفى، «من الثورة إلى الحرب على الإرهاب: تحالفات الداخل والخارج،» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=885:2014-04-27-10-26-42&catid=85:2012-12-09-11-09-38&Itemid=484>.

وصعوبات متعددة. ومن ثَم يظل الحفاظ على شبكات المصالح الفاسدة في دائرتنا ـ ولو على حساب الحريات والديمقراطية ـ هدفاً أساسياً. لذا تستمر التحالفات الاستراتيجية الغربية مع النظم التي سقطت رؤوسها فقط. وتظل مفاهيم الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان ديكوراً للتجميل. وتشديداً على أن الحداثة والعلمانية الملتحفة بالهيمنة الرأسمالية والمتمترسة في الدفاع عن المركزية الحضارية الغربية لا تقبل لنا إلا نمطاً واهياً من «الديمقراطية»: ديمقراطية الدول القومية العلمانية المستبدة: ديمقراطية بلا إسلاميين، وديمقراطية بلا شعوب لأنها ديمقراطية «العسكر» حلفاء الغرب الاستراتيجيين، الذين شوهت أذرعهم الإعلامية والفكرية كل المفاهيم الحضارية الإسلامية عن الخلافة والأمة والوطن والدولة وذلك في غمار اتهامهم «الحركات السياسية الإسلامية السلمية الوطنية الديمقراطية» بالإرهاب والخيانة وعدم الوطنية من ناحية وفي غمار استخدام كل أدوات قمع الدولة البوليسية في عنف الدولة المنظم ضد الثوار المتهمين بالإرهاب من ناحية أخرى. فمن الذي يهدد الديمقراطية؟ ومن الذي يحفز العنف؟ وعن أي نمط من الديمقراطية يتحدثون؟ وألم يتبين لنا بعد حجم الفجوة بين الإبداع الغربي النقدي حول الديمقراطية والعدالة العالمية وبين واقع ممارسات الحكومات الغربية خارج أوطانها؟

والحمد لله

تموز/يوليو ٢٠١٤

المراجع

١ ـ العربية

كتب

أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم.. البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة.. في إصلاح الثقافة والتربية رؤية إسلامية معاصرة**. [د. م.]: دار الفكر، مؤسسة تنمية الطفولة، ٢٠٠٤.

ـــــــــ. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

أبو الفضل، منى. **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

أرنولد، توماس. **الدعوة إلى الإسلام**. ترجمة حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين وإسماعيل البخاري. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق. تنسيق علمي وإشراف نادية محمود مصطفى ومحمد شوقي عبد العال. القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات؛ مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ منتدى القانون الدولي، ٢٠١١.

أمتي في العالم. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

أمتي في العالم، العدد الأول. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

أمتي في العالم، العدد الثامن. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

أمتي في العالم، العدد الخامس. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

أمتي في العالم، العدد السادس. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

أوغلو، أحمد داود. **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**. تعريب وتحرير ومراجعة إبراهيم البيومي غانم. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

ــــــــــ. **الفلسفة السياسية**. تقديم محمد عمارة؛ ترجمة وتحقيق إبراهيم البيومي غانم. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥. (هذا هو الإسلام؛ ٦)

ايزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

بلقزيز، عبد الإله (محرر). **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

تقرير الأمة في عام (١٩٩٢) ١٤١٢هـ. القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ١٩٩٣.

توفلر، ألفن. **تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة**. تعريب ومراجعة فتحي بن شتوان ونبيل عثمان. بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

جمعة، علي. **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**. إشراف سيف الدين عبد الفتاح. ط ٨. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٨. ٢ ج.

الجنحاني، الحبيب. **المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥. (عالم المعرفة؛ رقم ٣١٩)

حولية أمتي في العالم. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

حولية أمتي في العالم: «الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي»، العدد ١١. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠١٢.

ربيع، حامد. **نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية**. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١.

الرشيدي، أحمد (محرر). **أزمة الخليج والأبعاد الدولية والإقليمية**. القاهرة: جامعة القاهرة ـ مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩١.

زكي، رمضان خميس. **مفهوم السنن الربانية**. تقديم محمد عمارة. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦. (هذا هو الإسلام؛ ٧)

السيد سليم، محمد. **العلاقات بين الدول الإسلامية**. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩١.

شاخت، جوزيف وكليفورد بوزورث. **تراث الإسلام**. ترجمة محمد زهير السمهوري [وآخرون]. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨. (عالم المعرفة)

الشامي، علي. **الحضارة والنظام العالمي: أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب**. بيروت: دار الإنسانية، ١٩٩٥.

الشاوي، توفيق. **الدبلوماسية والمكيافلية في العلاقات العربية الأمريكية خلال عشرين عاماً (١٩٤٧ ـ ١٩٦٧): دراسة وتحليل حول كتاب «لعبة الشعوب»**. القاهرة: منشورات العصر الحديث، ١٩٧١.

الشوبكي، عمرو (محرر). **إسلاميون وديموقراطيون**. ط ٢. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ٢٠٠٧.

عبد الفتاح، سيف الدين وحبيب الجنحاني. **المجتمع المدني وأبعاده الفكرية**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

ـــــــــ ومدحت ماهر (محرران). **معجم مفاهيم الوسطية**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، [تحت الطبع].

عبد الماجد، حامد. **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٣.

عبد الملك، أنور. **تغيير العالم**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥. (عالم المعرفة؛ العدد ٩٥)

العدوان، المقاومة الحضارية في حرب لبنان: الدلالات والمآلات. إشراف علمي نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح؛ مراجعة وتحرير أماني غانم ومدحت ماهر. القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، ٢٠٠٧.

علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية. إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٤. (سلسلة محاضرات الموسم الثقافي؛ (٤ ـ ٥) العام الجامعي ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٣)

علوي، مصطفى (محرر). **الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٤.

عمارة، محمد. **حقوق الإنسان في الإسلام: ضرورات وواجبات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥. (عالم المعرفة؛ ٨٩)

العوضي، رفعت وطه العلواني (محرران). **المنهجية الإسلامية**. القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، ٢٠١٠.

العولمة والعلوم السياسية. إشراف وتحرير سيف الدين عبد الفتاح وحسن نافعة. القاهرة: جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠. (سلسلة محاضرات الموسم الثقافي؛ (١) العام الجامعي ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩)

فؤاد باشا، أحمد [وآخرون]. **المنهجية الإسلامية**. القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، ٢٠١٠. ج ٢: «خصائص المنظور وأبعاد دراسته»، نسخة باللغة الإنكليزية متاحة على موقع البحث:

<http://www.ccps-egypt.com>.

ـــــــــــ [وآخرون] (محررون). **موسوعة الحضارة الإسلامية**. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ٢٠٠٥. (سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة؛ ٤)

مارل، مارسيل. **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**. ترجمة حسن نافعة. بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦.

مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية ٢٠٠٨ ـ ٢٠١٠). إشراف علمي وتقديم نادية محمود مصطفى؛ مراجعة وتحرير أميرة أبو سمرة. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠١١.

مركز الحضارة للدراسات السياسية: سيرة ومسيرة... خمسة عشر عاماً من العلم والعمل «الحضارة..الأمة..القيم..العلم» (١٩٩٧ ـ ٢٠١٢م). القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠١٢.

مستقبل الإسلام. دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥. ج ١: **النظرية**.

ـــــــــــ (محرر). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** (الجزء الأول). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

مصطفى، نادية محمود. **البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس٩٢ ـ يولية ٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد.** القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ١٩٩٤.

ـــــــــ. **الثورات العربية في النظام الدولي**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير، ٢٠١٤. (سلسلة الوعي الحضاري؛ ٨)

ـــــــــ. **العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٣.

ـــــــــ. **العلاقات السياسية الدولية: مذكرات مطبوعة**. القاهرة: جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٢.

ـــــــــ. **مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات: المسار والإنجازات (خبرة عقد من الزمان: ٢٠٠٢ ـ ٢٠١٢)**. تقديم محمد صفار. [القاهرة]: جامعة القاهرة، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠١٢.

ـــــــــ. **مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين... رؤية من منظور الفقه الحضاري الإسلامي: من فقه الأصول إلى فقه الواقع وفقه التاريخ**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير، ٢٠١٢. (سلسلة الوعي الحضاري؛ ٤)

ـــــــــ. وسيف الدين عبد الفتاح. **مقدمة العدد الثاني من أمتي في العالم (١٤١٩ ـ ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

ـــــــــــ (مشرف ومحرر). **التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨٠ ـ ٢٠٠٥)**. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

ـــــــــــ وإبراهيم البيومي غانم (محرران). **حالة تجديد الخطاب الديني في مصر**. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٦.

ـــــــــــ وحسن نافعة (محرران). **العدوان على العراق: خريطة أزمة ومستقبل أمة**. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية وقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، ٢٠٠٣.

ـــــــــــ وسيف الدين عبد الفتاح (محرران). **الأمة في قرن ـ عدد خاص، الكتاب الثاني الأمة فى قرن خبرة العقل المسلم.. خبرات وتطورات وحوارات**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢.

ـــــــــــ وسيف الدين عبد الفتاح (محرران). **الأمة فى قرن ـ عدد خاص، الكتاب السادس تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠٠٢.

ـــــــــــ ومحمد صفار (محرران). **الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي**. القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨.

ـــــــــــ ومنى أبو الفضل (محرران). **مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية**، الجزء (٥). القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨.

ـــــــــ و ـــــــــ (محرران). **مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية**، الجزء (٧). القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨.

ـــــــــ [وآخرون] (محررون). **القيم في الظاهرة الاجتماعية**. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٢.

المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام. إشراف وتحرير نادية محمود مصطفى. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. ١٢ج.

مقلد، إسماعيل صبري. **نظريات** السياسة الدولية: نظريات القوة. الكويت: منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٧.

نافعة، حسن وعمرو الحمزاوي (محرران). **تراث حامد ربيع، بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج**. القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤.

هيشور، محمد. **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٣٠)

دوريات

أبو الخير، كارين. «العاصفة القادمة: النظام الاقتصادي العالمي يندفع نحو أزمة هيكلية حادة.» **السياسة الدولية**: تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١.

أبو الفضل، منى. «النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل.» ترجمة عارف عطاري، **مجلة إسلامية المعرفة**: العدد ٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦.

أمزيان، محمد محمد. «الفقه السياسي وإشكالية التحيز.» **مجلة إسلامية المعرفة**: السنة ١٤، العدد ٥٦، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

حسني، حازم. «اللقاء بين وِثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات.» **مجلة النهضة** (القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة): العدد ١، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

خليل، عماد الدين. «إنسانية الإسلام لمارسيل بوازار.» مجلة **إسلامية المعرفة**: العدد ٤٩، صيف ٢٠٠٧.

رجب، إيمان أحمد (محرر). «اتجاهات نظرية في تحليل السياسة الدولية (الثورات: المفاهيم الخاصة بتحليل انهيار النظم السياسية).» **السياسة الدولية**: العدد ١٨٤، نيسان/أبريل ٢٠١١.

ستجلتز، جوزيف. «الغرب على خطى مصر وتونس بسبب «فشل النظام» و«عجز الديمقراطية».» **الشروق**: ٨/ ١١/ ٢٠١١.

الشوربجي، منار. «مداخل متشابكة: صنع السياسة الأمريكية تجاه مصر ٢٠١١ ـ ٢٠١٣.» **السياسة الدولية**: العدد ١٩٦، نيسان/ أبريل ٢٠١٤.

عبد الله، عبد الخالق. «تغيرات استراتيجية: السياسة الأمريكية في العالم العربي بعد الثورات.» **السياسة الدولية**: العدد ١٩٣، تموز/ يوليو ٢٠١٣.

عبد الونيس، أحمد. «الأساس الشرعي للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية.» **المسلم المعاصر**: العددان ١٣٣ ـ ١٣٤، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩.

علوي، مصطفى. «كيف يتعامل العالم مع الثورات العربية.» **السياسة الدولية**: العدد ١٨٤، نيسان/أبريل ٢٠١١.

غانم، إبراهيم البيومي. «المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية.» **المسلم المعاصر**: العدد ١٠٠، حزيران/ يونيو ٢٠٠١.

مجلة إسلامية المعرفة: العدد ٥١، شتاء ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

مصطفى، نادية محمود. «أولى حروب القرن الواحد والعشرين: رؤية أولية.» **السياسة الدولية**: ٢٠٠٣.

ـــــــــــ. «تجاوز الثنائيات: رؤية حضارية مغايرة لفهم صراعات ما بعد الثورات العربية.» **السياسة الدولية** (ملحق اتجاهات نظرية): العدد ١٩٠، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢.

ـــــــــــ. «جدالات حوار/صراع الحضارات: إشكالية العلاقة بين السياسي ـ الثقافي في خطابات عربية وإسلامية.» **السياسة الدولية**: العدد ١٦٨، نيسان/أبريل ٢٠٠٧.

ـــــــــــ. «حول تجدد الاهتمام بالاقتصاد السياسي الدولي.» مجلة **العلوم الاجتماعية**: كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦.

ـــــــــــ. «العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد (كلمة التحرير).» **المسلم المعاصر**: العددان ١٣٣ ـ ١٣٤، ٢٠٠٩.

ـــــــــــ. «العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري.» **المسلم المعاصر**: العددان ١٣٣ ـ ١٣٤، ٢٠٠٩.

ـــــــــــ. «القوتان الأعظم والعالم الثالث من الحرب الباردة إلى الحرب الباردة الجديدة.» **مجلة الفكر الاستراتيجي العربي**: تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦.

ـــــــــــ. «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد.» **السياسة الدولية**: العدد ٨٢، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥.

مطاوع، محمد. «أولويات متجددة: توجهات إدارة أوباما الثانية إزاء الشرق الأوسط.» **السياسة الدولية**: العدد ١٩٣، تموز/ يوليو ٢٠١٣.

مطر، جميل. «الانحدار.» **جريدة الشروق**: ٣١/ ١٠/ ٢٠١١.

ـــــــــــ. «دخلنا الحد الفاصل بين عهدين.» **الشروق**: ٣/ ١١/ ٢٠١١.

الملكاوي، فتحي. «رؤية العالم.» **مجلة إسلامية المعرفة**: العدد ٤٠، ربيع ٢٠٠٥، والعدد ٤٤، ربيع ٢٠٠٦.

والت، ستيفين. «العلاقات الدولية: عالم واحد، نظريات عدة.» ترجمة منير كمال، **الثقافة العالمية**: العدد ٨٩، ١٩٩٨.

يورقنسن، كنود إيريك. «نحو علم اجتماعي من ستة قارات: العلاقات الدولية.» ترجمة عبد الله راقدي. **مجلة العلاقات الدولية والتنمية**: مج ٦، العدد ٤، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣)، <http://www.geocities.com/adelzeggagh.html>.

ندوات ومؤتمرات

أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، رابطة جامعات الدول الإسلامية، القاهرة، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩.

أعمال مؤتمر «عالمية ابن خلدون». مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة والتربية والعلوم، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦.

أعمال مؤتمر مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢.

الأمن العربي ومشروع الشرق الأوسط الكبير. المؤتمر التاسع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥. تحرير نادية محمود مصطفى وباكينام الشرقاوي. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٦.

أوروبا وحوار الثقافات الأورومتوسطية: نحو تفعيل رؤية حضارية، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في نيسان/ أبريل ٢٠٠٥. إشراف وتنسيق نادية محمود مصطفى. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨.

الثورة ودراسة العلوم السياسية، أعمال المؤتمر الأول لشباب المعيدين والمدرسين المساعدين بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة، ١٤ ـ ١٥ حزيران/ يونيو ٢٠١١. تقديم إكرام بدر الدين؛ تحرير نادية محمود مصطفى وأمل حمادة.

«حالة التوازن العالمي نحو الشرق الأوسط وانعكاساته على مصر»، أعمال حلقة نقاشية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، في جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣. (غير منشورة).

حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، شباط/ فبراير ٢٠٠٧.

دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية ـ حقل العلوم السياسية نموذجاً (٢٩/ ٧ ـ ٢/ ٨/ ٢٠٠٠)، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

«الديمقراطية في الوطن العربي.» الملتقى التشاوري حول الذي نظمته في نيسان/ أبريل ٢٠٠٩ الأمانة العامة للجامعة العربية بالتعاون مع منظمة IDEA السويدية والذي سبق تولي السويد رئاسة الاتحاد الأوربي في حزيران/ يونيو ٢٠٠٩. انظر موقع المؤسسة السويدية: <http://www.idea.int>.

مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية ٢٠٠٨ ـ ٢٠١٠). إشراف علمي وتقديم نادية محمود مصطفى؛ مراجعة وتحرير أميرة أبو سمرة. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠١١.

المنظور البيني والعلاقات البينية في علم السياسة: إعادة نظر وقراءة جديدة (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية للعام الجامعي ٢٠١٠ ـ ٢٠١١). تقديم إكرام بدر الدين؛ إشراف علمي نادية محمود مصطفى؛ تحرير أميمة عبود. القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٢.

مؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام مع مؤسسة أبانت التركية للحوار. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام، ٢٠٠٧.

مؤتمر توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية، جامعة الأزهر ـ القاهرة، ١٢ ـ ١٣/ ١١/ ٢٠٠٦.

الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان «آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية». مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

"Building Global Democracy"، ورشة عمل عُقدت في القاهرة في الفترة (٦ ـ ٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ومركز دراسة العولمة والإقليمية في جامعة ورويك (Warwick) في بريطانيا.

رسائل وأطروحات وأبحاث

إبراهيم، ماجدة. «مستويات جديدة للتحليل في العلاقات الدولية: دراسة في اتجاهات نظرية.» (رسالة ماجستير، إشراف نادية محمود مصطفى، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٤).

أبو سمرة، أميرة. «مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية.» (أطروحة دكتوراه، إشراف نادية محمود مصطفى، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٤).

بهاء الدين، شيماء. «توجهات النخب والتغير في السياسة التركية تجاه الحوار الحضاري (٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٩).» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٤).

عبد الرحمن، شريف. «نظرية النظم ودراسة التغير الدولي.» (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، إشراف نادية محمود مصطفى، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٣).

عبد الشافي، عصام. «السياسة الأمريكية تجاه المملكة العربية السعودية: دراسة في تأثير البعد الديني (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥).» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، [د. ت.]).

غانم، أماني. «البعد الثقافي في العلاقات الدولية.» (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، ٢٠٠٧، الجزء النظري).

فكري، مروة. «تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية).» إشراف نادية محمود مصطفى (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦).

فهمي، شيرين. «الأبعاد الثقافية للاستراتيجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٠).

ماهر، مدحت. «الفكر والواقع في التراث السياسي الإسلامي... مناهج النظر والتناول.» (رسالة ماجستير، إشراف سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٠).

مصطفى، نادية محمود. «حول القومية والعلمانية والإسلام: من تاريخ البلقان إلى كوسوفا في مرحلة الاستعداد للاستقلال: أفكار من واقع خبرة زيارة كوسوفا بمناسبة الاشتراك في مؤتمر: ستة قرون من إسلام الألبان الذي نظمه الاتحاد الإسلامي في كوسوفا بالتعاون مع كلية الدراسات الإسلامية في بريشتينا ١٦ ـ ١٧/ ٩/ ٢٠٠٦.» موقع إسلام أون لاين، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦.

دراسات إلكترونية

أبو سليمان، عبد الحميد. «إشكاليات الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي،» "Despotism and Corruption in the Islamic Thought" يمكن مطالعة الدراسة (باللغة الإنكليزية) على الرابط الآتي:

<http://i-epistemology.net/attachments/056_011%20-%20Ishakaliyat%20al%20istibdaad%20wa%20al%20fasad%20fi%20al%20fikr%20wa%20al%20tarikh%20al%20siyasi%20al%20islami.pdf>.

عبد الرحمن، شريف. «التوازن الدولي حول المنطقة وأثره على التحالفات الإقليمية: الدلالات بالنسبة للأمن القومي والاستقلال الوطني المصري.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/pdfs/%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%81.pdf>.

فهمي، شيرين حامد. «الانتخابات الرئاسية المصرية ٢٠١٤ في عيون صحف غربية ومؤسسات دولية.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=901:hjk&catid=85:2012-12-09-11-09-38>.

مصطفى، نادية محمود. «الغرب الرسمي يساند الداء (الانقلاب) والغرب الحقوقي المدني يدين الأعراض.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=890:2014-05-11-03-43-23&catid=85:2012-12-09-11-09-38>.

———. «القوى الغربية والانقلاب وثنائية المبادئ والمصالح.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=833:2013-09-03-19-55-51&catid=85:2012-12-09-11-09-38>.

———. «من الثورة إلى الحرب على الإرهاب: تحالفات الداخل والخارج.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=885:2014-04-27-10-26-42&catid=85:2012-12-09-11-09-38&Itemid=484>.

——— وأمجد جبريل. «إعادة ترتيب المنطقة على ضوء تجديد الاستراتيجية الغربية المتحالفة مع روسيا: الدلالات بالنسبة لمصر.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط الآتي:

<http://hadaracenter.com/pdfs/%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%A7.pdf>.

——— و———. «خريطة التفاعلات الإقليمية والدولية وانعكاساتها على مصر.» متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط التالي:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=895:2014-05-21-13-24-01&catid=85:2012-12-09-11-09-38>.

———، ——— وشيماء بهاء الدين. «الحركات السياسية الإسلامية بين الثورات والثورات المضادة.» موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، شباط/ فبراير ٢٠١٤:

<http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=881:2014-02-16-13-52-08&catid=85:2012-12-09-11-09-38&Itemid=484>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abu Sulayman, Abdul Hamid. *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought.* Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987.

Abul Fadl, Mona. *Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival.* Herndon, Virginia, U.S.A.: International Institute of Islamic Thought, 1992. (Islamization of Knowledge Series; no. 10)

Auda, Gasser. *Maqasid Al- Shariah as Philosophy of Islamic Law.* London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Baylis, John and Steve Smith (eds.). *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

Berger, Peter L. (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* [Grand Rapids]: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

Boisard, Marcel. *Jihad: A Commitment to Universal Peace.* (Translated to English in 1988) from the French original work: *L'Humanisme de L' Islam,* 1975. (Translated by the American Trust Publications).

Booth, Ken and Steve Smith (eds.). *International Relations Theory Today.* University Park: Pennsylvania State University Press; Cambridge: Polity Press, 1995.

Brown, Chris, Terry Nardin and Nicholas Rengger. *International Relations in Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Buck-Morss, Susan. *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*. London; New York: Verso Press, 2003.

Carlson, John D. and Erik C. Owens. *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*. [Washington, DC]: Georgetown University Press, 2003.

Chapra, M. Umer. *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform*. Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 2008.

Crawford, Robert M. A. and Darryl S. Jarvis (eds.). *International Relations- Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought*. [New York]: SUNY Press, 2001.

Davutoglu, Ahmet. *Civilizational Transformation and the Muslim World*. Kuala Lumpour: Mahir Publications, 1994.

Ebata, M. and B. Neufeld (eds.). *Confronting the Political in International Relations*. Basingstoke, UK: Macmillan, 2000.

Elmessiri, Abdelwahab M. (ed.). *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*. Translated by A. El ezabi, Shokry Megahed and A. Seddik Al-Wahy. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.

Esposito, J. and J. Voll. *Islam and Democracy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.

Fox, Jonathan and Shmuel Sandler. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Halliday, Fred. *Revolution and World Politics: The Rise and Fall of the Sixth Great Power*. London: Macmillan, 1999.

Haynes, Jeff. *Religion in Third World Politics*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994.

Held, David. *Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press, 1997.

________ and Anthony McGrew (eds.). *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press, 2001.

Hermann, Charles F., Charles W. Kegley and James N. Rosenau (eds.). *New Directions in the Study of Foreign Policy*. Winchester, MA: Allen and Unwin, 1987.

Hetten, Bjorn (ed.). *Studies in Development, Security, Culture*. [New York]: Palgrave Macmillan, 2008.

Holden, Barry (ed.). *The Ethical Dimensions of Global Change*. Basingstoke: Macmillan Press, 1996.

________ (ed.). *Global Democracy: Key Debates*. London; New York: Routledge, 2000.

Holsti, K. J. *Change in International System: Essays on the Theory and Practice of International Relations*. Aldershot, Hants: Edward Elgar Publishing Limited, 1991.

Hudson, Valerie M. (ed.). *Culture and Foreign Policy*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997.

Inayatullah, Naeem and David L. Blaney. *International Relations and the Problem of Difference*. New York: Routledge, 2004. (Global Horizons; Book 1)

Kaldor, Mary. *Human Security: Reflections on Globalization and Intervention*. Cambridge, U. K.: Polity Press, 2007.

Kaplan, Morton. *The Revolution in World Politics*. New York: Wiley, 1962.

Kegley, Charles W. (Jr.) and Eugene R. Wittkopf. *World Politics: Trend and Transformations*. New York: St. Martin's Press, 1981.

Kennedy, Paul. *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict From 1500 to 2000*. [New York]: Random House, 1989.

Kung, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Translated by John Bowden, (Epilogue, "Islam: An Image of Hope"). [Cairo]: The American University in Cairo Press, 2007.

Lapid, Youssef and Friedrich Kratochwil (eds.). *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1996.

_______ and _______ (eds.). *Series of Culture and Religion in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, [n. d.].

Mandaville, Peter. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. [USA; Canada]: Routledge, 2001. (Routledge Research in Transnationalism; book 2)

Marlies, G., M. Kaldor and H. Anheier (eds.). *Global Civil Society Year book (2006-2007)*. London: [Sage, 2005].

Mazrui, Ali. *Cultural Forces in World Politics*. London and Portsmouth, NH: James Currey, 1999.

Muqtedar Khan, M. A. (ed.). *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

Neumann, Iver B. and Ole Wæver (eds.). *The Future of International Relations: Masters in the Making*. New York: Routledge, 1997.

Newmann, Edward, Ramesh Thakur and John Tirman (eds.). *Multilateralism under Challenge? Power, International Order and Structural Change*. Tokyo; New York; Paris: United Nations University Press, 2007.

Parkinson, Fred. *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought*. Beverly Hills: Sage Publications, 1977.

Patomäki, Heikki, Teivo Teivainen and Mika Rönkkö. (eds.). *Global Democracy Initiatives: The Art of Possible*. Helsinki, Finland: Network Institute of Global Democratization, 2002. (NIGD Working Paper; 2)

Petito, Fabio and Pavlos Hatzopoulos (eds.). *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Pettan, Ralph. *Reason, Culture, Religion*. 2004.

Roberts, Brad (ed.). *Order and Disorder After the Cold War*. [Cambridge, MA: MIT Press], 1996.

Rosenau, James N. *Linkage Politics: Essays on the Convergence of National and International System*. New York: Free Press, 1969.

Said, Abdul Aziz, Mohammed Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk (eds.). *Contemporary Islam: Dynamic Not Static*. New York: Routledge, 2006.

Safi, Louay. *The Foundations of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Selangor: International Islamic University Malaysia Press International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1996.

Safi, Omid (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: One World, 2003.

Salvatore, Armando. *The Public Sphere, Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. (Culture and Religion in International Relations)

Smith, Steve. *Globalization* and World Politics. 1997.

________, Ken Booth and Marysia Zalewski (eds.). *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Walker, R. B. J. *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Wendt, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Cambridge Studies in International Relations; 67)

White, Brian, Richard Little and Michael Smith (eds.). *Issues in World Politics*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

Viotti, P. and M. Kauppi. *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism*. New York: Macmillan, 1993.

Periodicals

Abul Fadel, Mona. "Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): vol. 11, no.3, Fall 1994.

________ ."Islamization as a Force of Global Renewal." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): vol. 15, no. 2, Spring 1988.

Ahmad, Ahrar. "Islam and Democracy: Text, Traditions and History." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): vol. 20, no. 1, Winter 2003.

Annan, Kofi. "Democracy as an International Issue (Global Insights)." *Global Governance*: vol. 8, no. 2, April-June 2002.

Archibugi, Daniele. "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review." *European Journal of International Relations*: vol. 10, no. 3, 2004.

Booth, Ken. "Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice." *International Affairs*: vol. 67, no. 3, July 1991.

Bull, Hedley. "New Directions in the Theory of International Relations." *International Studies*: vol. 14, no. 2, 1975.

Buruma, Ian. "An Islamic Democracy for Iraq?." *New York Times*: 5 December 2004.

Charnovitz, Steve. "Globalization and Governance: The Prospects for Democracy." *Indiana Journal of Global Legal Studies*: vol. 10, no. 1, Winter 2003.

Cochran, M. "A Democratic Critique of Cosmopolitan Democracy: Pragmatism from Bottom up." *European Journal of International Relations*: vol. 8, no. 4, [s. d.].

Cohen, Joshua and Charles F. Sabel. "Global Democracy?." *International Law and Politics*: vol. 37, November 2006.

Craig, Campbell. "The Resurgent Idea of World Government." *Ethics and International Affairs*: vol. 22, issue 2, 2008.

Ding, Sheng. "Analyzing Rising Power From the Perspective of Soft Power: A New Look at China's Rise to the Status Quo Power." *Journal of Contemporary China*: vol. 19, no. 64, March 2010.

Foroohar, Rana. "The End of Europe." *Time*: 22 August 2011.

Held, David and Heikki Patomäki. "Problems of Global Democracy: A Dialogue, Theory." *Culture and Society*: vol. 23, no. 5, 2006.

Gaddis, John Lewis. "International Relations Theory and the End of the Cold War." *International Security*: vol. 17, no. 3, Winter 1992-1993.

Gamble, Andrew. "New World Order? The Aftermath of Financial Crisis." *Political Insight Magazine* (Political Studies Association): September 2001.

Gills, Barry K. "Capitalist Crisis, Systemic Crisis, Civilizational Crisis." *Third World Quarterly*: vol. 31, no. 2, 2010.

________ ."Democratizing Globalization and Globalizing Democracy." *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 581, May 2002.

Hanrieder, Wolfram F. "Dissolving International Politics, Reflections on the Nation-State." *American Political Science Review*: no. 4, 1978.

Hashmi, Sohail H. (ed.). "Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict, " *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 20, no. 2, Spring 2003. (Ibrahim Kalin)

Holsti, K. J. "Along the Road to International Theory." *International Journal*: no. 2, 1984.

Ikenberry, G. John. "The Future of the Liberal World Order." *Foreign Affairs*: vol. 900, no. 3, May-June 2011.

Kalk, Richard. "False Universalism and the Geopolitics of Exclusion: The Case of Islam." *Third World Quarterly*: vol. 18, no. 1, March 1997.

Kissinger, Henry. "The Chance for a New World Order." *New York Times*: 12/1/2009.

Kopf, David J. Roth. "Cyberpolitik: The Changing Nature of Power in the Information Age." *Journal of International Affairs*: vol. 51, no. 2, Spring 1998.

Lake, David A. "Making America Safe for the World: Multilateralism and the Rehabilitation of US Authority." *Global Governance*: vol. 16, no. 4, October-December 2010.

Loy, Patrick. "The Long-Term View of the World-Wide Crisis: Will the Next Global Order be Better or worse?." *Perspectives on Global Development and Technology*: vol. 9, issue 1, 2010.

Lupel, Adam. "Regionalism and Globalization: Post-Nation or Extended Nation?." *Polity*: vol. 36, no. 2, January 2004.

Mazrui, Ali. "Globalization, Homogenization or Hegemonization." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): Fall 1998.

Moses, Jonathon W. "The Ummah of Democracy." *Security Dialogue*: vol. 37, no. 4, 2006.

Munck, Ronaldo. "Globalization and Democracy: A New "Great Transformation"?." *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: no. 581, May 2002.

________ and Barry K. Gills. "Preface." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*: no. 581, May 2002.

Nasstrom, Sofia. "What Globalization Overshadows." *Political Theory*: vol. 31, 2003, <http://ptx.sagepub.com/cgi/content/abstract/31/6/808>.

Patomäki, Heikki. "Problems of Democratizing Global Governance: Time, Space and the Emancipatory Process." *European Journal of International Relations*: vol. 9, no. 3, 2003.

Peterson, V. Spike. "A Long View of Globalization and Crisis." *Globalizations*: vol. 7, nos. 1-2, June 2010.

Puscas, Ioana. "Re-Thinking "Normative Power Europe" from a Historical Perspective: Non-European Integration and the "Normative Shift"." *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*: vol. 8, no. 3, Fall 2009.

Rubin, Barry. "Religion and International Affairs." *Washington Quarterly*: Spring 1990.

Rues-Smit, Christian and Duncan Snidal. "Reuniting Ethics and Social Sciences: The Oxford Handbook of International Relations."*Ethics & International Affairs*: vol. 22, no. 3, Fall 2008, available on: <http://www.carnegiecouncil.org/publications/journal/22_3/index.html>.

Safi, Louay M. "The Intellectual Challenge Facing Contemporary Islamic Scholarship." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): vol. 19, no. 2, Spring 2002.

________ ."Muslim Renaissance: Challenges in the Twenty-First Century." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): vol. 20, no. 1, Winter 2003.

________ ."Overcoming the Cultural Divide." *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS): vol. 19, no. 1, Winter 2002.

Sassen, Saskia. "The Participation of States and Citizens in Global Governance." *Indiana Journal of Global Legal Studies*: vol. 10, no. 5, 2003.

Shani, Giorgio. "Religion, Politics and International Relations: Provincializing Critical Theory: Islam, Sikhism and IR Theory." *Cambridge Review of International Affairs*: vol. 20, no. 3, September 2007.

________ ."Toward a Post-Western IR: The Umma, Khalse Panth, and Critical International Relations Theory." *International Studies Association*: vol. 10, 2008.

Smith, Steve. "Singing our World into Existence: International Relations Theory and September 11." *International Studies Quarterly*: vol. 48, no. 3, September 2004.

Smith, William and James Brasset. "Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan and Critical Perspectives." *Ethics and International Affairs*: vol. 27, issue 1, 2007.

Snyder, Jack. "One World Rival Theories." *Foreign Policy*: November-December 2004.

Teune, Henry. "Global Democracy." *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: no. 581, May 2002.

Wæver, Ole. "The Sociology of Not So International Discipline: American and European developments in International Relations." *International Organization,* vol. 52, no. 4, Autumn 1998.

Walt, Steven. "International Relations: One World, Many Theories." *Foreign Policy*: Spring 1998.

Wilkins, Thomas. "The New "Pacific Century" and the Rise of China: An International Relations Perspective." *Australian Journal of International Affairs*: vol. 64, no. 4, August 2010.

Wriston, Walter B. "Bits, Bytes and Diplomacy." *Foreign Affairs*: vol. 76, no. 9, October 1997.

Theses

Al-Braik, Nasser Ahmed. "Islam and World Order: Foundations and Values." (Ph D., U.M.I., Dissertation Information Service, 1986).

Davutolu, Ahmet. "The Impact of Alternative Weltanschauungs on Political Theories: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity." (Ph D., Bogazici University, 1990).

Studies

The Annual Convention of the International Studies Association, San Francisco, 26-29/3/2008.

The Annual Meeting of the American Sociological Association, Atlanta Hilton Hotel, Atlanta, GA, December 28, 2002, <http://www.allacademic.com/meta/p108098_index.html>.

"Are Islam and Democracy Compatible?," (conference), <http://www.aucegypt.edu/ResearchatAUC/rc/casar/conferences/Documents/Conf%20Agenda%20Oct%2028.pdf>.

Basic, Nedzad S. and Anwar Hussain Siddiqui (eds.). "Rethinking Global Terrorism." Faculty of Shari'ah Academy, International Islamic University in Islamabad, 2009.

Building Global Democracy Project, Program Prospectus, January 2008, the Concept Paper of Project 1: "Conceptualizing Global Democracy".

East Asia Institute 2011 National Security Panel Report, "Post-crisis World Order: Security, Economy, Environment, and Culture," South Korea, April 2011.

Ezzat, Heba Raouf. "Glocalized Democracy and the Challenge of Comprehensive Security." December 29, 2005, <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1162385920367&pagename=Zone-English-Euro_Muslims%2FEMELayout>.

Ferguson, R. James. The Contested Role of Culture in International Relations, <http://www.international-relations.com>.

Marchetti, Raffaele. "Competing Models of Global Democracy (31/7/2008): Provisional Draft Presented at the APSA Conference August 2008," <http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/7/8/1/2/pages278125/p278125-1.php>.

Nye, Joseph S. "The Changing Nature of American Power." Lightning Source Inc, June 1991.

Patomäki, Heikki. "Global Democracy, Theory, Culture & Society." 2006, <http://tcs.sagepub.com>.

Petito, Fabio. "Dialogue of Civilization as an Alternative Model for World Order." <http://www.e-ir.info>.

Shahin, Emad. "Political Islam: Ready for Engagement?." (Working Paper no. 3 presented at workshop on "Barcelon +10, European Neighborhood Policy," Madrid, Fride, February 2005).

Toennsjoe, Torbjoern. "Global Democracy: The Case for a World Government." Federal Union, Article no. 35, September 2008.